Theologische Studiën.

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE

VAN

Dr. F. E. DAUBANTON, Dr, F. VAN GHEEL GILDEMEESTER,
Dr. A. J. Th. JONKER, Dr. C. H. VAN RHIJN en
Dr. D. C. THIJM.

ACHTSTE JAARGANG.

Utrecht. — Kemink & Zoon. — 1890.

INHOUD.

Prof. Dr. Wopko Cnoop Koopmans.
Eene kleine bijdrage tot de geschiedenis van Nederlands Godgeleerden en Godgeleerdheid.

VIII.

Door geestesaanleg en vorming, ook door de wijze der behandeling van de vakken, die hij met vóórliefde beoefende, vertoonde C. Koopmans den type van een nederlandschen godgeleerden. Toch was en bleef zijn scherp ziend oog gericht op het land, dat in de nieuwere tijden zonder tegenspraak aan het hoofd van den ontwikkelingsgang der Theologie staat: op Duitschland. Hij bestudeerde de duitsche theologie met de, hem bizonder eigene, hollandsche nauwkeurigheid. Hij kende haar door en door. Niemand minder dan Ullmann en Lücke roemden hem in dit opzicht. Ja, Nitzsch, voorwaar een bevoegd zegsman! verklaarde ronduit dat „hij in ons Vaderland geen geleerde had ontmoet, zoo volkomen bekend met den ganschen staat der Godgeleerdheid en der Wijsbegeerte als Koopmans" [1]) Vond hij bij onze wijsgeerige naburen veel te leeren, veel te waardeeren, met bezorgdheid sloeg hij de verwoesting gade welke de kritiek — niet de onbevangen historische! — maar de kritiek in dienst van het hegeliaansch à priorisme, op het gebied der Godgeleerdheid aanrichtte. Hij nam 't ernstig met D. F. Strauss

1) Van Gilse, a. w. p. 13.

wiens optreden hem steeds bezig hield. Was hij met theologen in gezelschap dan moest hij den schrijver van „Das Leben Jesu" ter sprake brengen. Men zag 't: hij nam persoonlijk deel aan deze dingen, de bewogene vraagstukken lieten hem geen rust: hij leefde er in. Hier stonden, naar zijn oordeel, de dierste belangen van het Christendom op 't spel. Ook besefte hij de beteekenis der Tubinger theologen, die opvolgers van Strauss. Tot in de kleinste détails ging hij hunne kritiek na. Geen tijd was hem daartoe te kostbaar. Hij bracht hulde aan hunne uitgebreide wetenschap, aan hun verwerken van historische stoffe, aan hunne krachtige dialektiek, al ging zij ook van, zijns inziens, ongewettigde praemissen uit. Hij stond niet op hunne zijde. Maar hij erkende nederig en moedig dat hunne aanvallen op het overgeleverd evangeliesch geloof menig zwak punt in het systeem aan den dag brachten. Wat hij bovenal noodig achtte was eene nieuwe apologie, naar de behoefte, naar den eisch der tijden.

Grondige, veelzijdige studie van de Godgeleerdheid wilde Cnoop Koopmans dienstbaar gemaakt hebben aan de vorming en aan de praxis van den Evangeliedienaar. De roeping en den stand van dezen achtte hij ten hoogste. Toen Dr. J. H. Halbertsma op het titelblad van zijne „Letterkundige naoogst" van wat al genootschappen hij „lid", „buitengewoon lid", „correspondent" was, had laten drukken, begon C. Koopmans als volgt zijne anonieme recensie van dit werk: „Eene lange reeks titels — bij wier lengte en zamenstelling het ontbreken van den Eerwaardigen stand des Schrijvers te meer mag bevreemden" [1]). Dit teekent.

Cnoop Koopmans wees gedurig en met nadruk op het hoog belang der voortgezette bestudeering van de Theologie voor de Evangelie-bediening, inzonderheid vòor de prediking. Wordt deze inderdaad niet gevoed door soliede wetenschap, bepaaldelijk door Bijbelkennis, dan verarmt zij. De prediker

1) Gids, 1841. I. p. 473.

bedekt dan allicht zijn gebrek aan denkbeelden onder kanselphrasen. Hij wordt als een klinkend metaal. Hij bouwt de gemeente niet op, maar doet aan de waarachtige stichting afbreuk.

C. Koopmans zelf vertoont ons een geheel ander beeld. Als hoogleeraar nam hij jaarlijks ex officio zes predikbeurten waar, vier des morgens, twee des avonds. Oudere tijdgenoten bij wie ik over dit punt informatiën inwon, roemen de grondigheid en de oorspronkelijkheid van zijn kanzelwerk. Vooral eene leerrede over Markus VI : 3 „En hij kon aldaar geene kracht doen" maakte diepen indruk. Koopmans' leerredenen, met de uiterste zorg geacheveerd, duurden lang; wij zouden ze thands te lang vinden. Zij werden met eene zwakke stem uitgesproken. Dit verhinderde niet dat een uitgelezen en gemeenlijk talrijk gehoor den hoogleeraar aandachtig volgde. Onder de getrouwe hoorders vond men onderscheiden Nederduitsch-Hervormden, bij name den wélbekenden Mr. de Marez Oyens.

IX.

Het bevreemdt ons en wij betreuren dat een man, die zoo uitnemend op de hoogte der Godgeleerdheid was, haren ontwikkelingsgang zoo belangstellend volgde en verstond, hare beteekenis voor de praktijk zoo juist inzag, zoo weinig, ik zeg niet geschreven heeft, maar zoo weinig van het geschrevene door den druk algemeen maakte. Want C. Koopmans heeft veel geschreven. De behoefte om zijne gedachten en beschouwingen, door ze op-te-teekenen, als 't ware te objectiveeren, gevoelde hij zelfs zeer sterk. Hij liet eene groote menigte papieren na. Talrijke adversaria zeggen ons hoe ijverig C. Koopmans voortdurend wetenschappelijk materiaal verzamelde. Losse aanteekeningen, maar ook uitgewerkte opstellen, bewijzen dat hij het vlijtig bij-één-gebrachte zelfstandig verwerkte. Deze studies behooren grootendeels

tot het gebied der Kritiek, der Hermeneutiek, der Exegese. Bovendien voerde Koopmans, wij wezen er reeds op, eene zeer uitgebreide, ernstig-wetenschappelijke correspondentie met onderscheiden binnen- en buitenlandsche godgeleerden. „Ik zou", zegt Prof. Muller, „uit mijne schier dagelijksche briefwisseling met hem eene rijke verzameling kunnen maken van gedachten en opmerkingen, studies en kritieken, die evenzeer voor de vlugheid van zijnen geest getuigen, als zij door oorspronkelijkheid van inzigten en denkbeelden zich aanbevelen" [1]).

Waaruit is het toch te verklaren dat Cnoop Koopmans zoo weinig aan de pers toevertrouwde? De eerste reden van dit verschijnsel is wel in de zeer strenge eischen, die hij zich zelf stelde, te zoeken. Hij was nimmer over zich zelf, en maar zeer zelden over zijn voortgebracht werk voldaan. Hij wilde 't steeds herzien, steeds verbeteren, steeds vollediger maken en fijner afronden. Dit had hij gemeen met Prof. Rooyens. Ook meende hij met dezen, door hem zoo bizonder geachten hoogleeraar, dat de Theologie niet multa maar multum noodig had. Verzochten zijne beste vrienden, vaak met aandrang, dat hij toch uit zijn wél-voorzien wetenschappelijk tuighuis iets het publiek aanbood, „zoo was hij wel eens gewoon zich op het voorbeeld van een zijner hoogvereerde naastbestaanden te beroepen, die eerst in vrij gevorderden leeftijd als auteur is opgetreden, en nog in grijzen ouderdom geschriften heeft geleverd, die gewaardeerd zullen worden, als vele lijvige boekdeelen, door jeugdiger van jaren geschreven, zullen vergeten zijn" [2]). Prof. van Gilse meldt ons bovendien dat C. Koopmans bij eene dergelijke gelegenheid andwoordde „dat hij voor als nog zich voornamelijk tot verzamelen geroepen achtte [3]). Helaas! Een

---

1) Alg. K. en L.bode. 1849. II. p. 71.

2) Muller: Alg. K. en L.bode. 1849. II. p. 72. Bedoelde naastbestaande is Ds. W. Broes, oom van Koopmans' vrouw en broeder van den bekenden leidschen hoogleeraar Broërius Broes, schrijver van den „Breeden tekstenrol", en van „de Engelsche kerk en haar invloed op de Nederlandsche."

3) Verslag etc. voor den jare 1849. p. 12.

hooge ouderdom was aan C. Koopmans niet weggelegd. De nacht waarin men niet meer werken kan zou voor hém spoedig komen.

In de aarzeling van den hoogleeraar om zijne geestesproducten uit-te-geven, erkennen wij gaarne en in de eerste plaats lofwaardige beweegredenen. Zie, hij stelde zijn ideaal hoog en beleed dat hij het niet bereikt had. Nederig erkende hij dat zijn werk onvolledig, dat het zoo onvolmaakt was. Maar mogen wij ter verklaring van het besproken verschijnsel, niet tevens gewagen van een zeker gemis aan geoorloofd zelfvertrouwen en van gebrek aan voldoend, vormend, plastiesch vermogen? En dan! Moet gezond ontwikkelde nederigheid ons niet leeren berusten in het feit dat ál ons werk, hoe wij ook ons best doen, om het te volmaken, steeds onvolkomen zal zijn? Indien de geleerde C. Koopmans op rijperen leeftijd gehandeld hadde volgends wat hij als jongeling schreef: „Et audere non dedecet, et si quid desit operi, supplet ......" [1]) wij zouden hem er thands voor danken.

Zoo werden dan van C. Koopmans' pennevruchten in het licht gegeven:

a. Disputatio historica-critica de Sardanapalo. In dit specimen ter bekroning van zijne litterarische studiën geschreven en verdedigd, stelt C. Koopmans zich voor „Sardanapali memoriam ab ignavissimae mollitiei crimine defendere" [2]). Tot dit plan kwam hij naar aanleiding van Prof. van Lennep's colleges in de Geschiedenis „Mirabar Lennepium dubitationem injicere de infamia ejus inmerito pervulgata" [3]). Alleen op van Lennep's herhaald aandringen besloot hij zijne doorwrochte studie in druk te geven. 't Kostte hem heel wat strijd! „Terrebat me aetas juvenilis ut proferendis talibus, quae Viris Doctis placeant, impar! At cunctantem et haesitantem inpellebant inprimis Lennepii monita" [4]). Men staat verbaasd over de zeldzame eruditie in dit opus juvenile ten toon gespreid. Koopmans doorzoekt ijverig en nauw-

1) Disputatio de Sardanapalo, (Praef.) p. 12.
2) Ibid. p. 9. 3) Ibid. p. 10. 4) Ibid. p. 12.

keurig de schatkameren der oudheid om getuigenissen over zijn sujet bijéén te brengen. Echt kritiesch wikt en weegt hij de getuigen à charge en à décharge ten einde aan de nagedachtenis van Sardanapalus recht te doen. De inhoudsopgave van de disputatie — eene gedetailleerde analyse ligt niet in ons plan — is reeds voldoende den lezer van een en ander te overtuigen.

I. Pars Prior: De Sardanapalo universe. I. Cap. Primum: Testimonia veterum de Sardanapalo (p. 1—16). 2. Cap. Secundum: Sardanapali historiam non esse fictitiam, nec ad plures uno Sardanapalos reges Assyriae referenda esse, quae de eo prodita a veteribus habeamus (p. 16—39). Koopmans toont aan dat al wat wij van de Oudheid over Sardanapalus vernemen, 't zij goed, 't zij kwaad, op dien één-endenzelfden vorst, die over de Assyriërs vóór den afval der Meden heerschte, betrekking heeft.

II. Pars altera. De tempore quo vixit Sardanapalus. 1. Cap. Primum: Herodoti, Ctesiae, aliorumque veterum de regni Assyriaci duratione traditiones (p. 40—55). 2. Cap. Secund.: de Statu regni Assyriaci tempore belli Trojani (p. 56—67). 3. Cap. Tert.: Fontes historiae Assyriacae (p. 68—91), 4. Cap. Quart.: Alia argumenta (p, 92—96). 5. Cap. Quint.: Posteriorum Sardanapalo temporum historia nostra sententiae non adversa (p. 97—107). 6. Cap. Sext.: Clades sub Sardanapalo Assyriis inflicta regi magis quam regno fuit fatalis (p. 108—114). 7. Cap. Sept.: Sardanapali et Pulis nomina non plane diversa (p. 115—125). In dit tweede gedeelte tracht de Schrijver vast-te-stellen dat Sardanapalus tijdgenoot was van Pul, koning der Assyriërs.

III. Pars Tertia. Vita et mores Sardanapali. 1. Cap. Prim.: Vivendi ratio Sardanapali (p. 128—149). 2. Cap. Sec.: Sardanapali res gestae (p. 150—168), 3. Cap. Tert.: De Sardanapali Monumentis et epigrammatis (p. 169—183). In 't laatste stuk betoogt de defendens, vooral op gezach van grieksche autoriteiten, dat Sardanapalus leefde en handelde als alle andere Oostersche alleenheerschers; dat hij niet een laf, verwijfd en onbeduidend maar een lofwaardig vorst was.

b. De Beoordeeling van Dr. F. Münter's boek: „Der Stern der Weisen", in de Godgeleerde Bijdragen, 1828, II, 1. p. 333—369.

c. De aditiale Redevoering, even als de voorgemelde recensie, reeds door ons behandeld. In 1828 uitgesproken, verscheen zij eerst in 1830. 't Kostte Koopmans heel wat strijd, die uitgave! Dít wilde hij in de Rede nog veranderen, dát was zoo gebrekkig en eischte nog herziening! Prof. Muller moest al zijnen invloed op zijn amptgenoot aanwenden, anders ware óók de inaugureele redevoering in portefeuille gebleven.

d. Volledigheidshalve vermelden wij even de toespraak door Koopmans in 1832 ter inzegening van het huwelijk zijner zuster met den heer Suringar gehouden.

e. Bij de tweede Klasse van het Koninklijk Nederlandsch Instituut leverde C. Koopmans eene schriftelijke memorie in „*Over de beteekenis en afleiding van het woord boeten*". Aangaande deze studie werd verslag uitgebracht in het jaar 1844 [1]). Koopmans verwerpt de meening dat emendare, verbeteren de grondbeteekenis van ons „boeten" zou zijn. Hij herinnert aan spreekwijzen als „den dorst boeten", „den lust boeten", die op de beteekenis satisfacere, voldoen wijzen. Boeten komt alleen maar ook overal daar ter stade waar men op iets geschondens ziet, dat hersteld moet worden, op eene breuke, welke heeling vordert, op eene behoefte welke naar hare vervulling verlangt en wat dies meer zij. Den wortel van „boeten" vindt Koopmans in het perzische en engelsche „bad", „slecht", dat tevens de lang gezochte positivus van ons „beter", „best" is. Eindelijk oppert hij de vraag of niet de eenvoudige interjectie „ba", „bah"

---

1) Het Instituut, of Verslagen en Mededeelingen, uitgegeven door de vier Klassen van het Koninklijk Nederlandsch Instituut van Wetenschap, Letterkunde en Schoone Kunsten. p. 49—52.

de natuurlijke uitdrukking van afkeer en afkeuring, den diepsten grond van het geheele woord uitmake. — Deze memorie werd door de klasse in handen van de Heeren Mr. J. van Lennep en W. de Clercq gesteld, die in een uitgewerkt rapport hulde deden aan Koopmans' nauwkeurigheid, taalkennis en gezonde kritiek, al stemden zij niet in met deze woordafleiding, die hun gezocht en paradox voorkwam.

f. Eene staatkundige brochure getiteld: „*Algemeen stemrecht behoudens maatschappelijke orde*" door Dr. W. Cnoop Koopmans en Mr. Hugo Beyerman [1]), te Amsterdam, bij P. N. van Kampen in 1848 uitgegeven. Genoemde hoogleeraren waren gewoon de belangen van Staat en Kerk saam te bespreken al liepen hunne politieke inzichten aanmerkelijk uitéén. Zulk eene vriendschappelijke gedachtenwisseling gaf aanleiding tot deze publicatie. „Onder de vragen die thands" (nadat in 1845 de grondwetsherziening niet doorgegaan was en onze politiek in een toestand van krisis verkeerde) „het meest de aandacht schijnen bezig te houden, mag men die tellen over het meer verkieselijke van rechtstreeksche of wel van trapsgewijze verkiezingen? en die over het behouden van eene Eerste Kamer? en als zulk eene Kamer behouden moest blijven, over de beste wijze om zulk eene Kamer zamen te stellen" [2]). Onze auteurs dragen een systeem van algemeen stemrecht voor, dat tamelijk gecompliceerd is. „De grootste tegenwerping, die men ons maken zal, is denkelijk de omslachtigheid van al het voorgestelde" [3]).

Dit vlugschrift werd koeltjens ontfangen. Prof. Beyerman annoteerde later, zooals hij dit plach te doen, op een stukjen papier — dat mij door de welwillendheid van Dr. Johs Dyserinck onder de oogen kwam — „Mijn brave en mij onvergetelijke vriend Coopmans" (sic) „had in een zeer veel bewogen tijd drukke gesprekken met mij gehad over een

1) Cf. Levensbericht van Mr. Hugo Beyerman door Johs Dyserinck. Haarlem. De Erven Loosjes. 1871.

2) p. 1. 3) p. 20.

kiesstelsel. Hij proponeerde mij een kleine brochure daarover in het licht te geven. Ziedaar de oorsprong van dit pamflet, dat weinig opgang bij 't publiek heeft gemaakt". In zijne „Geschiedenis van Nederland na 1830" [1]), zegt Mr. J. de Bosch Kemper, „Beyerman en Cnoop Koopmans gaven te zamen een geschrift uit, opmerkelijk, zoowel door de vele schoone en juiste opmerkingen, omtrent den eisch van eene zedelijk ontwikkelde maatschappij, dat de burgerplicht en niet het recht om mede te regeeren op den voorgrond zou staan, — als door de geheele onpractische wijze, waarop zij het kiesrecht wilden regelen door wel aan allen kiesrecht toe-te-kennen, maar meerdere stemmen, naar mate men meer betaalde.".

Deze werken dragen alle Cnoop Koopmans's naam. Prof. Muller bericht ons: „Er is van mijnen vriend meer gedrukt dan men weet of denkt, en 't zou ten zijnen aanzien ligtelijk kunnen gebeuren, dat iemand onvoorzichtig genoeg ware, hem hard te vallen, omdat hij niet met de pen de wetenschap gediend heeft, terwijl die zelfde, zonder het te weten, elders van zijnen arbeid gebruik maakt" [2]). Modestie, — moeten we niet zeggen overdreven modestie? — leidde Cnoop Koopmans nu en dan tot anoniem schrijven. „Nu en dan" zeg ik. Want wie uit Mullers woorden besluit dat er eene aanzienlijke anonieme Koopmans-litteratuur is, dwaalt. Voor zoo verre mij bekend is moet hier vermeld worden

g. Eene uitvoerige beoordeeling van J. H. Halbertsma's „Letterkundige Naoogst" in de „Gids" van 1841. I. p. 473—486; 537—549; 597—609 — type eener doorwrochte, geleerde, welwillende, toch strenge, recensie, waaruit ons tevens blijkt hoe groote kennis Koopmans van het Friesch had. „Zijne friesche afstamming van vaders- en moeders zijde, zijn vroegtijdig en langdurig jaarlijksch verblijf in 't hart van het friesche dorpsleven, gepaard aan eigen lust, verschaften hem eene,

---

1) Amsterdam, Johannes Müller, 1882, V. p. 348.
2) Alg. K. en L.bode, 1849, II. p. 72.

zelfs in Friesland niet gewone, kennis van de oude en hedendaagsche taal, zeden en gewoonten en het karakter van de bewoners dier provincie..... In eene uitvoerige beoordeeling van het werkje, door Dr. J. H. Halbertsma uitgegeven onder den titel „Letterkundige Naoogst" toonde hij dat hij onder de geleerde kenners van het nederduitsch verdiende geteld te worden" [1]).

h. Cnoop Koopmans behoorde tot de oprichters en redacteuren van „de Evangelische Kerkbode" [2]). Dit blad, onder het motto „De waarheid zal u vrijmaken," Joh. VIII : 32b, verscheen voor 't eerst in de maand October 1841, te Amsterdam bij Johannes van der Hey en Zoon. „'t Was bepaaldelijk toegewijd aan de zaak van het Protestismus." De oprichters meenden: „het valt gereedelijk in het oog, dat hier te lande, waar Dag- en Weekbladen hunne stem tegen het Protestantisme luide doen hooren, aan zoodanig Geschrift alleszins behoefte was." „De Evangelische Kerkbode" bestond uit twee Hoofdrubrieken, waarvan de ééne Berigten, de andere Vrije Opstellen" bevatte. Dat 't zijnen redacteurs niet slechts om partij-kritiek tegen de Roomsche Kerk te doen was blijkt wel uit het naief en ireniesch pium votum waarmede zij hun scheepjen in zee stuurden! „Vinde de Evangelische Kerkbode niet slechts bij den Protestant, maar ook algemeen, maar ook bij den Katholiek, die de waarheid liefheeft, en alzoo aan de Hervorming niet allen lof, aan hare veelzijdige werking niet alle vrucht ontzeggen zal, nevens een billijk oordeel, voor de stem der waarheid een open oor en

---

1) Levensbericht van W. C. K. Handelingen der J. A. V. d. M. v. N. L. te Leiden 1849, p. 106, 107.

2) Zie hier de namen der redacteuren: Ds. W. Broes, Ds. J. C. Fabius, Ds. A. H. Ter Hoeven, Prof. A. Des Amorie van der Hoeven, Ds. P. J. L. Huët, Ds. S. D. De Keyzer, Prof. W. Cnoop Koopmans, Ds. L. C. Lentz, Ds. C. G. Merkus, Prof. S. Muller, Prof. G. J. Rooyens, Ds. J. A. Helper Sesbrugger, Ds. N. Swart, Ds. D. H. Wildschut en Ds. J. M. Wolff. Aan de Redactie waren toegevoegd drie Theologische Professoren nl. W. A. van Hengel, H. J. Royaards en P. Hofstede de Groot.

een toegankelijk hart. En die Onvolprezene, die zich zelven in den hoogsten zin de Waarheid noemen kon, bereide door de kracht der waarheid, welke van hem uitgaat, er steeds meerderen in ons Vaderland en alomme, voor de heerlijke en zalige vrijheid der kinderen Gods." [1])

Een lang leven was den „Evangelischen Kerkbode" niet gegund. Vrijdag, den 29sten December 1848, 8ste jaargang, No. 52) schreef de Redactie haar „afscheidswoord."

't Is niet zoo gemakkelijk met volle zekerheid te bepalen welke opstellen C. Koopmans in dit periodiek leverde. Dikwijls zijn de daarin opgenomen stukken anoniem en wij weten dat onze hoogleeraar van anoniem schrijven geenszins afkeerig was. Gewoonlijk echter onderteekenden de redacteuren hunne bijdragen met hunne initialen. Geeft W. C. Koopmans zijne drie naamletters, of ook alleen de twee laatste op, dan is er aangaande een zoo geteekend stuk geen twijfel mogelijk. Dit is 't geval met het opstel: „Herinneringen en opmerkingen van Dr. Bretschneider, betreffende eenen Herderlijken Brief van J. von Geissel, Coadjutor des Aartsbisschops te Keulen, gedagteekend den 18 Januari 1845" [2]). Krachtig en warm besluit Koopmans zijne aankondiging als volgt: „Voorwaar, het Pausdom, dat zulke nederlagen geleden heeft, dat zich door wreede strafoefeningen en bloedig geweld verdedigt, en voor zijn bestaan de hulp van deze en gene Orde met hare geheime en gevaarlijke intrigues behoeft, het kan geenen steun der waarheid in zich zelf hebben, het kan niet de Kerk, het kan niet (gelijk de herderlijke Brief beweert) een onmiddelijk werk van God zijn — neen! het is menschenwerk, dat afneemt, veroudert en te zijner tijd instorten zal!"

Vindt men stukken met een enkelen „K." geteekend, zoo kan men vragen of men met Koopmans dan wel met den redacteur De Keyzer te doen heeft. 't Is echter waarschijnlijker dat Koopmans den „C" van zijn toenaam „Cnoop", dan

---

1) Prospectus d.d. 23 Juni 1841.

2) De Ev. K.bode, Vrijdag 28 Nov. 1845. 5e Jaargang, No. 48.

dat De Keyzer den „D" van zijnen naam wegliet. Bovendien doen onderwerp en stijl van het opstel „Bijbelvervalsching" [1]) ons aan Koopmans denken. Hem herkennen we aan de gepaste fierheid van deze aanvangswoorden: „Het overlastige van over zaken, welker beslissing tot de wetenschap behoort, te moeten handelen met menschen zonder kunde en overvloeijende van vooroordeel, wantrouwen en kwaadwilligheid, ondervonden vóór eenigen tijd de Fransche Protestanten in het Departement Lot-et-Garonne, toen hun de oude laster opnieuw werd tegengeworpen, dat de Protestanten in hunne Bijbelvertalingen de Heilige Schrift vervalscht hebben." Een Abbé nl. wees vier plaatsen aan uit het N. T. die in de vertaling van D. Martin (de meest gebruikelijke onder de Protestanten in Frankrijk) vervalscht zouden zijn. „Hij stelt die vertaling over tegen de vertaling der Roomsche Vulgata, en tevens, gelijk hij zegt, tegen die der Zeventigen. Gelijk hij zegt; zoo toch moeten wij ons uitdrukken, daar de vertaling der Zeventigen, gelijk men weet, eene oude Grieksche overzetting is van het Oude Testament, en de boeken van het Nieuwe Testament in het geheel niet bevat." Op uitdaging van den Abt onderwierpen de Predikanten de zaak aan een jury. Deze besliste „dat de zin, in de vertaling van D. Martin aan de onderscheiden geciteerde teksten gegeven, voldoende door het gebruik der woorden gewettigd wordt, en dat er derhalve in de overgelegde vertalingen geenerlei zweem van vervalsching is." De geïncrimineerde plaatsen waren: Luk. 23 : 44, 2 : 5; Hand. 14 : 23. Hebr. 10 : 10. Koopmans meent dat er geen reden is zich over dezen uitslag uitermate te verheugen. De beschuldiging was onwaardig en ongerijmd. Zij kan iederen dag hernieuwd worden. Ook zal geen Protestant de onverbeterlijkheid van eenige zijner vertalingen beweeren. Deze aanklacht van vervalsching is bovendien eene oude, en bij onkunde, zeer natuurlijke en bijna noodzakelijke beschuldiging, aan welke ook de Vulgata bij hare opkomst ten doel heeft gestaan. Men denke aan Hië-

1) De Ev. K.bode, Vrijdag 18 Februari 1842. 2e Jaargang, Mo. 7.

ronymus' ervaringen. Koopmans hoopt en verwacht dat er onder onze Nederlandsche katholieke geestelijken geleerden zijn die het overijlde en verkeerde van zulke handelwijze inzien en die moed en eerlijkheid genoeg hebben daarover de ijveraars onder hunne geloofsgenooten te berispen.

Waarschijnlijk is m. i. de beandwoording van de vraag: „Kunnen of mogen de Hervormden hunne heerschende Kerk terug wenschen?" eveneens van onzen doopsgezinden godgeleerde,[1]) Wij weten dat het vraagstuk van de verhouding tusschen Kerk en Staat hem bizonder veel belang inboezemde. Het stuk is met een „K" onderteekend. Ziehier de zakelijke inhoud er van. Organen van de ultramontaansche partij en ook enkele protestantsche publicisten klagen dat vele Hervormden de tijden, toen de Hervormde Kerk de heerschende was, willen terugroepen „en zich daarom ongeneigd betoonen de Roomsch Katholieken het volledig bezit te doen erlangen van derzelver regten, die aan hen bij de Grondwet zijn toegekend." Deze beschuldiging kan de redactie van „De Ev. K. bode" niet treffen. Het is genoeg op de samenstelling van die Redactie te wijzen. Bovendien zou het terugroepen van dien vorigen rechtstoestand een hersenschim zijn, een revolutionair en misdadig repristineeren. Na dit uitvoerig te hebben aangetoond vraagt de schrijver of de Roomsche tegenstanders „werkelijk gezind zijn in ware gelijkheid van regten en pligten, in den zelfden Staat, met en nevens ons zamen te wonen?" Hij toont uit de daden van roomsche geestelijken aan dat zijn klacht gegrond is: „Helaas! er zijn maar al te veel teekenen, die ons noodzaken, om veeleer met zekerheid op het tegenovergestelde te wijzen!" O, zij denken er niet aan om in de Nederlanden eene Roomsch-Katholieke Staatskerk op te richten! De leiders zien dat dit pogen eene dwaasheid zou zijn. Bovendien mist eene Staatskerk hare onafhankelijkheid. Zij roepen dus om „vrijheid en gelijkheid voor allen en in alle plaatsen, zonder onderscheid van belijdenis" n.l. in Nederland, en overal, waar het in hun voordeel zijn kan,

1) De Ev. K.bode, Vrijdag 22 October 1841. No. 4.

alle bestaande beletselen voor hen weg te nemen, en alle hoogten, die nog boven hen zijn, te slechten zoodat zij de ware Apostelen van vrijheid, gelijkheid en broederschap schijnen te wezen.

Maar hoe handelen zij in díe landen en staten, waar het hun gelukt is, de Protestanten of nog niet tot genot van staatkundige en burgerlijke rechten te laten opkomen, of ze hun te ontnemen? Hoe handelen zij in Sardinië, in Oostenrijk? Wat willen de ultramontaansche drijvers in den grond der zaak? „Zij willen eenen Staat, waarin de Roomsche Geestelijkheid, zonder eenige beperking of toezigt, hoe ook genaamd, oppermagtig en onbepaald zal kunnen heerschen en handelen en alles regelen naar haren wil, zelfs dan, wanneer in dien Staat eene gemengde bevolking is opgenomen. Ziedaar het eenige ware antwoord." Alleen waar die toestand heerscht zijn hunne wenschen bevredigd en zeggen zij dat alle botsingen tusschen Kerk en Staat vermeden zijn.

Ik moet hier een enkel woord zeggen over een werk, dat Cnoop Koopmans, nadat Bisschop J. Grooff en zijne vier adsistenten, bij besluit van 19 Januari 1846, uit Nederlandsch Indië van Staatswege verwijderd waren, opgesteld had. Het handelde over de verhouding tusschen Kerk en Staat. 't Werd bij Johannes van der Hey en Zoon, Uitgevers van „De Evangelische Kerkbode" ter perse gelegd. In N°. 24, 1846 van dit orgaan lezen wij het volgend „Berigt": „Sedert eenigen tijd is bij de Uitgevers van den Evangelischen Kerkbode op de pers, om zoo spoedig mogelijk te verschijnen, een geschrift, onder den titel: „Was de daad van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch Indië, ten aanzien van den Bisschop van Canea in partibus infidelium en Apostolischen Vicaris J. Grooff, staatkundig? Was zij Regtmatig?" Eene bijdrage tot de kennis van het stelsel van het Roomsch-Katholicismus en van het stelsel van het Nederlandsch Staatsregt in betrekking tot de Godsdienst; door Profr. Dr. W. Cnoop Koopmans."

Koopmans wilde den Gouverneur-Generaal Rochussen, die de uitzetting van genoemden ijverigen, misschien al te voortvarenden, geestelijke gelast had, tegen de aanvallen der

roomsche pers verdedigen. Hij bedoelde daartoe een vlugschrift uit te geven. De omvang van eene brochure bleek weldra de stoffe door Koopmans bijééngebracht niet te kunnen bevatten De brochure zou een boek worden. Reeds waren zestien vel van dit boek afgedrukt en de stoffe werd steeds rijker, steeds overvloediger, terwijl Koopmans, al werkende, tot de meening kwam dat het maar beter was de uitgave niet te doen plaats hebben. Was de maatregel, die hij verdedigen wilde, uit wettelijk oogpunt beschouwd, en zoo moest men haar beschouwen, wel verdedigbaar? Alles wel overwogen hebbende besloot Koopmans van zijn voornemen af te zien. De zestien afgedrukte vellen werden zorgvuldig vernietigd. [1])

De werken door Koopmans uitgegeven, getuigen van de veelomvattende kennis, het grondig nadenken, de nauwkeurige, juiste kritiek, den levendigen, vriendelijken humor van hunnen schrijver. Als beoordeelaar van anderer werk, was Cnoop Koopmans bescheiden, voorzichtig, maar zeer streng. Wie zal het hem kwalijk duiden, wie het zedelijk recht daartoe hem ontzeggen, daar hij voor zich zelf het strengst was, steeds tegenspraak, mits wél-gegronde, duldde, ja, dankbaar niets sparende kritiek waardeerde? „De eischen der Wetenschap", 't werd zoo waar en schoon gezegd, „gingen hem boven vriendschap en liefde tot zich zelven en deze wist hij altoos met nadruk, d. i. op goede gronden, maar temeer met bescheidenheid, te doen gelden". [2]) Van grievenden spot, van bittere satyre en onedele personaliteiten was Koopmans' kritiek geheel vrij. Zij had slechts één doel: de waarheid te dienen, wat goed is te bevorderen. En Koopmans was genoeg mensch-kenner om in-te-zien dat de kritiek mét de welwillendheid tevens hare paedeutische kracht verliest. De drukproef van de brochure „Algemeen

---

1) Men vergelijke over de quaestie-Grooff het uitvoerig verhaal er van door Prof. P. J. Veth: „Het Christendom in onze Koloniën en overzeesche bezittingen". Geschiedenis der Christ. Kerk in Nederland, in tafereelen onder redactie van B. ter Haar en W. Moll (1869) II, 530—533.

2) Muller, Alg. K. en L.bode 1849, II. p. 84.

Stemrecht" ligt voor mij. Koopmans schrapte de volgende tirade: „Die Eerste Kamer! Wat heeft zij — wij zeggen niet bij de Leden die haar hielpen uitmaken, ook niet bij hen, die hoop hadden er vroeg of laat in benoemd te worden, — wat heeft zij gebrek gehad aan sympathie bij de natie en bij de denkenden onder de Nederlanders het meest! En waarlijk, men mogt zich verheugen over den loop, dien de natuur hier nam, eenen loop, juist tegenovergesteld aan dat wat vroeger altijd en overal was opgemerkt. Wij bedoelen de vlugheid dier grijsaards, die in minder tijd dan mannen in de kracht hunnes levens volstrekt zouden noodig gehad hebben om de voorgestelde ontwerpen van wet te bestuderen, in staat waren, die ontwerpen goed te keuren." — „De satyre over „de grijsaards", schrijft C. Koopmans aan Beyerman, [1]) „hoe aardig en geestig op zich zelve, zou ik liefst nog gestreken zien. Mij dunkt, zij geeft onnoodige, voor een goed deel misschien schadelijke verbittering. Immers het is te verwachten, dat meer aanzienlijken in den lande en in 't algemeen allen, die nu of zelve Leden zijn van die Eerste Kamer of door hunne betrekkingen daaraan verbonden zijn, van ons geheele voorstel daardoor vervreemd zullen worden en het boekske zullen wegwerpen zelfs vóór het ten einde toe-te-lezen.

.... Zoudt gij dus op dat gedeelte 't welk handelt over de Eerste Kamer, maar vooral op die satyre nog niet eens willen terug komen? Ik wilde zoo gaarne alle personaliteiten vermijden. In de daad, gij zult mij veel genoegen doen met alle scherpte (met die satyre) over de personen der Eerste Kamer te strijken. Voor ons vooral, voor u en voor mij is het van het grootste belang, dat wij niets schrijven — onze namen komen er immers voor en wij hebben God dank! eene reputatie te verliezen — waarover wij naderhand ons zouden kunnen schamen, of wat ons zou bedroeven geschreven te hebben, ten koste van anderen. Laat

1) Brief van Zondag 25 Juni 1848.

ons verbeteren niet verbitteren. Wij moeten iedereen onder de oogen durven zien, en daarom zeer omzigtig zijn in hetgeen wij zeggen." — Voorwaar! Uit dit alles spreekt liefde tot de naasten, tot de waarheid en groote levenswijsheid. „Verbeteren, niet verbitteren" blijft de leuze der echt-wetenschappelijke kritiek.

i. Nog één lettervrucht van Koopmans hebben wij te vermelden. Toen men van de begrafenis zijns vaders in het sterfhuis weêrgekeerd was, in den avond van den 8sten Sept. 1826, sprak Koopmans voor de vuist een woord van dankbetuiging tot hen die den overledenen de laatste eer hadden bewezen. Deze improvisatie bracht hij kort daarna op schrift. Door Jeronimo de Vries „ernstig verzocht" heeft Koopmans op „diens aandrang", „hoezeer met huivering", „ten laatste wel willen gehoor geven" dat de Vries haar opnam aan het einde zijner meer vermelde „Redevoering" p. 134—138.

Zooals onze lezer ziet gaf deze doopsgezinde hoogleeraar zich niet licht over aan „le plaisir de se voir imprimé." Had hij echter iets in 't licht gegeven dan kwam hij er in zijne lessen vaak op terug. Hoe dikwijls verwees hij zijne studenten naar de aankondiging van „Der Stern der Weisen"!

't Is hier, meen ik, de plaats om een enkel woordjen in te brengen tegen eenen heftigen uitval van Prof. van Gilse en ter verdediging van onze vaderlandsche Universiteiten. Verstoord en onbillijk oordeelend schrijft deze geleerde: „Geene onzer Universiteiten heeft zijn (nl. Koopmans) groote verdiensten willen huldigen, door hem den doctoralen graad toe te kennen in de Wetenschap, die zijne hoofdstudie uitmaakte en waarin hij het tot eene hoogte had gebragt, die maar weinigen bereiken." [1]) Dit acht van Gilse een „verzuim" te mogen noemen, een verzuim dat hun zekerlijk niet tot eer

1) Verslag etc., voor den jare 1849, p. 12.

verstrekt, die g e r e k e n d m o g e n w o r d e n in ons Vaderland aan 't hoofd der Theologische Wetenschap te staan." Heel deze Philippica in nuce, en vooral de door mij gespatieerde woorden, hadden liever niet gedrukt moeten worden. Koopmans zelf zou ze als zelotiesch veroordeeld hebben. Lezen wij nu wat van Gilse verder schrijft: „dat verzuim zou gewis niet hebben plaats gehad, indien Koopmans in mindere mate nederig en bescheiden was geweest, indien hij minder hooge eischen aan zich zelf had gedaan; indien hij had kunnen besluiten, om in druk openbaar te maken, wat hij binnen de wanden van zijn boekvertrek besloten hield, of in zijne lessen aan zijne leerlingen, in zijne gesprekken aan zijne vrienden, meêdeelde"... dan komt ons het lakonische andwoord voor den geest: „*ei*", en vragen we: waarom past gij hier het „tout comprendre c'est tout pardonner" niet toe? Esprit de corps speelde van Gilse in zijne expectoratie leelijke parten. De Senaat der Utrechtsche Universiteit verleende, zeer welwillend, aan Cnoop Koopmans het doctoraat in de Letteren, honoris causa. „Zeer welwillend" zeg ik, daar de promovendus tot de defensie van zijn proefschrift maar niet besluiten kon. Merken wij op dat Koopmans geen plan gehad schijnt te hebben langs den gewonen weg het doctoraat in de Theologie te behalen. Men betreure dat deze hoogst begaafde man, door zijne werken voor zich te houden, der Universiteiten de natuurlijke aanleiding onthield, hem als theoloog officieel te eeren. Maar men verwijte onzer Hoogescholen geen „verzuim", wrijve haar niet aan dat zij Koopmans' groote verdiensten niet „wilden huldigen."

X

Cnoop Koopmans, geleerde, was in de eerste plaats godgeleerde, en de godgeleerde was bovenal hoogleeraar. Met hart en ziel nam hij zijne schoone betrekking waar. „Hier was als 't ware het middelpunt, waarin zijne geheele werk-

zaamheid zich vereenigde; want de ijver, de nauwgezetheid, de nauwkeurigheid, waarmeê hij zijn post bekleedde, hadden daarin haren grond, dat hij in den vollen zin des woords, er voor leefde.[1]) Ideaal en ampt vielen voor hem saam. College-geven was zijn lust en zijn leven. Conscientieus en stipt in alles, nam hij in de allereerste plaats zijne ampts-plichten met voorbeeldeloozen trouw waar. Hij bereidde zich hoogst ernstig tot zijne lessen voor. Dat bewijzen zijne nagelaten handschriften. Onafgebroken leerde en onderzocht hij om anderen te kunnen onderwijzen en den weg der wetenschap hun te toonen. Cnoop Knoopmans een college verzuimen of bekorten? Neen — dán moest er heel wat gebeuren! Geen lichaamszwakte kon hem van zijnen katheder terughouden. Zijn onderwijs was bij uitnemendheid substantieel, rijk van inhoud, diep van opvatting. 't Werd levendig, vurig, boeiend voorgedragen. „Feu sacré" bezielde zijn elegant Latijn. Hij worstelde met die taal, hoezeer hij haar ook machtig was, om al den rijkdom zijner gedachte uit te drukken, om heel de volheid van zijn geest en van zijn hart uit te storten. Nooit over zijn werk tevreden, herzag, verbeterde, verrijkte hij gedurig zijne aanteekeningen. Zijne colleges waren steeds in vorming, steeds in ontwikkeling. „De bien en mieux!" Op de lessen liet hij de studenten gewoonlijk respondeeren. Behandelde hij Kerkgeschiedenis zoo werd Gieseler's handboek gevolgd en gecommentarieerd. Voor de Ethiek bediende Koopmans zich van de Nederlandsche taal. Hij dicteerde. Het gedicteerde werd letterlijk door de studenten opgeschreven. Maar gedurig liet de docent zijn dictaat varen, om, in den vrijeren vorm der improvisatie, uitweidingen te maken. Dán vooral was zijn auditorium geheel oor.

Zonder hiertoe amptshalve verplicht te zijn, leidde hij zijne leerlingen tot de Patristiek in. In dit onderwijs volgde hij Rooyaards' bekende Chrestomathie.

Als methodoloog drong hij bij zijne studenten op grondigheid aan. Hij hield hun een studie-ideaal voor. De Metho-

1) Van Gilse, Verslag etc., 1849, p. 11.

dologie vertelt niet hoe men studeert om er maar te komen. Neen! Hoe men studeeren moet om flink, om koninklijk het hooggestelde doel te bereiken, dát leert de ware methodoloog. Koopmans was wat een hoogleeraar zijn moet, paedagoog, en zóó, de gids, de leidsman zijner studenten. „Van hier", zegt S. Muller, „dat hij de sterkeren onder zijne leerlingen door woord en voorbeeld en hulpbetoon wist op te wekken en aan te vuren, de zwakken met zachtmoedigheid verdroeg en opbeurde, en met ernst en liefde vermaande waar hij afwijking van of tegenzin in den koninklijken weg bespeurde, die naar zijne overtuiging, alleen tot een waardig bekleeden van de heiligste bediening voeren kan" 1).

Koopmans was een ouder vriend voor zijne studenten. 'k Leg den klemtoon op het adjectivum. 'k Bedoel met dat woord „vriend" dat de hoogleeraar zijne discipelen hartelijk lief had, wat waarlijk goed voor hen was beoogde, en dat zijne jongeren hem, den deftigen, aristokratischen, professor, in hunne toegenegenheid, bovenal met ontzach eerbiedigden. Populair in den gangbaren zin van dit woord was Koopmans niet. Evenmin was deze bescheidene, eenigszins teruggetrokken man met het gros zijner leerlingen „familiaar". Geen student ging bij hem „op thé" zonder eerst nagedacht te hebben over een onderwerp dat stof tot conversatie kon geven. De hoogleeraar hield er nu eenmaal niet van „over koetjens en kalfjens" te praten. Was de student zoo gelukkig een pas verschenen boek of brochure gelezen, en er zich eene opinie over gevormd te hebben dan was hij „klaar." Had hij bij „Professor" aangebeld 2), dan besefte hij dat een professorale thé iets officieels, zeg officieus, was. Toch viel hem eene minzame begroeting ten deele. De lange pijp — toenmaals nog algemeen in gebruik — werd gestopt en zoo stijf mogelijk, want het was niet „reçu" dat men

1) Alg. K. en L.bode, 1849, II. p. 84.

2) Koopmans woonde achtereenvolgens op de Leidschegracht No. 13; op de Keizersgracht bij de Westermarkt No. 224 — in het huis thands door den heer Burgemeester van Tienhoven bewoond — eindelijk op dezelfde gracht in het huis No. 372 naast de apotheek „de gouden ketting."

voor een tweeden maal naar den tabakspot greep. De conversatie werd gekruid door Koopmans' fijne opmerkingen, wijze raadgevingen, gemoedelijke wenken. Ik deel er enkelen, uit den mond van een theoloog die onder Koopmans studeerde, mede. Mijn berichtgever bracht de verhandeling van Prof. P. Hofstede de Groot ter sprake: „Geschiedkundige nasporingen of de Kerkhervorming in de zestiende eeuw uitgegaan zij van het vrije Bijbel-onderzoek of van het vrije onderzoek des Evangelies, en aanwijzing van het wezenlijk belang, voor de kennis der Kerkhervorming en de bevordering van het echte Christendom, dit onderscheid wel op te merken" [1]). Hij merkte op dat de hoofdgedachte in dit stuk volkomen juist en waar was. De Hoogleeraar andwoordde: „Dan moet u het stuk nog eens goed lezen." — Het onderscheid tusschen Koopmans' persoonlijkheid en die van zijnen amptgenoot Muller verleidde de studenten wel eens tot een poging om den één met den ander in tegenspraak te brengen. Een gevierd buitenlandsch prediker (Malan) was in de Waalsche kerk te Amsterdam opgetreden. Muller, die er geen „fluweelen" tong op nahield, had gedurende zijn professoraal kwartiertjen [2]) de leerrede van den vreemdeling duchtig gehavend. „Hij begreep niet dat men zóó preêken kon." Cnoop Koopmans had eveneens die godsdienstoefening bijgewoond. In zijne kritiek gaarne op het lofwaardige lettend, sprak hij met ingenomenheid over denzelfden „Sermon." Toen men nu Muller's afkeurend oordeel memoreerde was Koopmans voorzichtig en humoristiesch andwoord: „Prof. Muller heeft zeker in de kerk niet goed gezeten". — Een

---

1) Waarheid in Liefde, 1840. IV. p. 677.

2) „Aan zijn onderwijs den karaktertrek van het leerzame toekennende, gewaag ik ook met dankbaarheid van de kwartier uren, die tusschen de collegies verliepen, en die hij, in ons midden zich zettende. in de collegiekamer doorbracht. Dan werd een gesprek gevoerd over de preek van een of ander beroemd man, die pas in Amsterdam zich had doen hooren, of over een boek of brochure onlangs verschenen." Sepp. Levensschets van Dr. Samuel Muller, Levensbericht van de Maatschappij der Ned. Letterkunde, 1876. p. 82.

andermaal klaagde een student over een hard woord door Muller hem toegevoegd. Koopmans raadde den klager eens door de Kerkstraat te gaan, en wat er boven de poort van het „Werkhuis" geschreven stond te lezen. Deze raad werd opgevolgd. De studenten erkenden dankbaar dat ook op Muller van toepassing was:

„Schrik niet: ik wreek geen kwaad, maar dwing tot 't goed;
Straf is mijn hand, maar lieflijk mijn gemoed".

XI.

Een enkel woord over den omgang van C. Koopmans met Muller. Wij zagen reeds dat eerstgenoemde middelijkerwijs zijn professoraat aan zijnen amptgenoot dankte. Voor die waardeering en liefde was en bleef hij erkentelijk. Hoort met hoe hartelijke woorden hij Muller toesprak bij de aanvaarding van zijn leerstoel: „Ad te compellandum accedo, Vir clarissime Mullere, collega aestumatissime! quamquam incertus haereo, quibus ego Te compellem verbis, Te, Patris amicum, Patris laudatorem, Patris successorem, Paternum vero munus hac demum lege suscipientem, ut Tibi illud pari honore mecum partiri liceret; Te denique et annis et rerum usu et doctrinae copia me longe superiorem, eundem tamen talem mihi amicum, ut quem excitem integriorem et fideliorem et jucundiorem, reperiam nullum! Itaque quod unum possum, hoc profiteor, pudore me confundi et tamen amicitiae Tuae mihi gratissimae sensu erigi et confirmari. Perpetuum et salutare utrique nostrum et scholae nostrae alumnis sit illud nostrae amicitiae foedus. Quod reliquum est, hesterni diei gloriam ex animo tibi gratulor. Ita vero existimes velim hoc ardentissimis precibus a Deo me petere, ut omnibus rebus Tuis Eum propitium faventemque experiare" [1]).

---

1) Oratio aditialis p. 61, 62.

Steeds zag hij met eerbied en ontzach naar zijn ouderen, ervaren, collega op. Hij liet geene gelegenheid voorbij gaan om hem te eeren, zijnen raad in te winnen, en daarnaar zich gewoonlijk te richten. Muller van zijn kant had Cnoop Koopmans hartelijk lief. Hij gevoelde iets vaderlijks voor hem, al erkende hij onverholen Koopmans' wetenschappelijke meerderheid. Hoe menigmaal openbaarde hij deze gevoelens, rond en gul — zooals deze krachtige man in alles was. De hartelijke toon, die hij jegens Koopmans in zijne „Oratio de Muneris Sacri Ratione recte aestimanda" aansloeg, bleef steeds klinken. „Hujus ecclesiae saluti promovendae nostra studia dicata sunt, Collega amicissime, clarissime Koopmans! Commoda autem familiae nostrae Teleiobaptisticae arcto sane vinculo nos tenet conjunctos, nec minus amicitia nos invicem complexi sumus. Gratulor mihi ex animo, quod Tibi hac solenni die istam amicitiam denuo spondere possum. Non aetas foedera amicitiae pangit, sed, „omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio." Itaque eodem amore, quo Patrem Tuum dilectissimum prosecutus sum, et Te amplector et amplecti pergam. Quem admodum Dominus binos discipulos misit ad annuntiandum regnum coelorum, sic et nos ambos hic collocavit, ut alter alteri subveniret in promovendis ecclesiae commodis. Hac via insistamus, ad hanc metam tendamus, amice integerrime" [1]).

De geschiedenis heeft aan deze woorden haar zegel gehecht. Na den dood van zijnen amptgenoot herdacht Muller hem openlijk waar 't maar pas gaf. „Groot is de invloed geweest dien C. Koopmans op den gang en de richting der studiën aan onze stichting gehad heeft, die eerst door hem eene inrichting van hooger onderwijs geworden is, in den zin, dien men thans aan deze uitdrukking gewoon is te hechten." [2]) Wie herleest niet gaarne die welsprekende, innige vriendschap admende woorden: „Zoo ver wij van elkander stonden in talenten en zelfs in denkwijze, zoo zeer

1) p. 43, 44.
2) Geschiedenis van het Onderwijs etc. p. 102.

waren wij onderscheiden in aanleg, opleiding en karakter. Maar dat verschil — wij erkenden het beiden — het werkte nooit nadeelig op de zoo noodige eensgezindheid onder ons, want wij hadden elkander in waarheid lief. Met de hand op 't hart en in levendige herinnering van u, onvergetelijke vriend! mag ik in dit plegtig oogenblik deze getuigenis afleggen. Veelzins hebben wij op elkander gewerkt, maar met zelfstandigheid onzen eigen weg betreden. Bij alle verschil waren wij altoos één hart, en ééne ziel, wanneer het bewaring gold van het pand ons toevertrouwd, de even grondige als godsdienstige opleidingen onzer Leerlingen." [1]) Hoe hoog gestemd klonk nog later de lof! „Koopmans, de zoon, schier in alles uitmuntende en schaars door iemand onder ons geëvenaard, was de man, die niet alleen op de hoogte stond van de wetenschap zijner eeuw, maar die als godgeleerde zijn leeftijd zoover vooruit was, dat hij ook nu nog — en gij gevoelt wat dit zegt — als een sieraad in de theologische wereld zou worden begroet, had God hem niet weggenomen in de rijpheid zijner mannelijke jaren." [2])

Twee en-twintig jaren lang werkten deze twee mannen naast elkander en — met elkander. Hunne collegiale betrekkingen waren steeds voorbeeldig. Het „Cave animal collegam" deed hen glimlachen. In geestes aanleg, vorming en charakter zeer onderscheiden steunden zij elkander, vulden zij elkander aan. In zeker opzicht doen zij ons aan Goethe en Schiller denken. Koopmans, de jongere, sterft lang vóór Muller. Negen-en-veertig levensjaren slechts waren hem beschoren: Muller werd als negentigjarig grijsaart ten grave gedragen. Koopmans werd in den edelsten zin des woords door Muller gepatroneerd, hij die geen patronus behoefde! Maar niemand erkende dit meer en beter, bij het eeren zijner stille verdiensten,

1) Feestrede gehouden door Samuël Muller op den XXX Junij MDCCCLII ..... ter viering van zijne vijfentwintigjarige ambtsbediening, p. 15, 16.

2) Feestrede ter viering van het vijftigjarig bestaan der Algemeene Doopsgezinde Societeit, door S. Muller, Amsterdam 1861, p. 25. Men leze ook o. a. Muller's welsprekende Toespraak aan 't graf van W. C. K. den 8en Maart 1849, in de Westerkerk.

dan juist de patronus! Koopmans naast Muller herinnert aan Melanchthon naast Luther. Gelijk men onwillekeurig niet zegt „Melanchthon en Luther", maar omgekeerd, zóó noemt men ook Muller het éérst.

Muller is eene flinke, krachtige verschijning. Cnoop Koopmans is eene fijne, tedere persoonlijkheid. De eerste is demokraat, de twee is aristokraat. Muller is een practicus met helderen kop, met vaste hand. Koopmans is een theoreticus. Hij vat de dingen diep op, maar weifelt menigmaal in de uitvoering. Muller geeft zich geheel zooals hij is — en imponeert. Koopmans is altijd meer dan hij schijnt — en neemt u door zijne bescheidenheid voor zich in. Muller voelt zich te huis in het bedrijvige leven, waar hij machtigen invloed op zijne naasten uitoefent. Koopmans verdiept zich 't liefst in de waereld der gedachten om in stillen vrede de waarheid te beschouwen. Beiden zijn 't degelijke geleerden. Déze is steeds bezig zijne wetenschap in handeling om te zetten — géne gevoelt steeds behoefte om zijne wetenschap rijker en grondiger tevens te maken. Muller, volkomen meester van den vorm, beheerscht zijne stoffe — Koopman's plastiesch vermogen schiet wel eens te kort bij de behandeling van een zoo overrijk materiaal. Bracht Muller, een geboren kerkregeerder, op vergaderingen zijn advies uit, men wist terstond wát hij wilde en hóe hij het wilde, omdat hij zélf 't zoo goed wist, zoo krachtig wilde, en 't zoo helder zeggen kon. Koopmans' conscientieuse omslachtigheid rekte menige conferentie nutteloos. Hij verloor zich in détails, in plaats van de hoofdgedachte helder, wel belijnd, op den voorgrond te plaatsen [1]).

In zijnen omgang met de studenten was Muller familiaar

---

1) Toen, na het verschijnen der eerste jaargangen, het debiet van „de Evangelische Kerkbode" verminderde, werd er te Amsterdam eene vergadering belegd ter bespreking van de vraag of men al dan niet deze uitgave zou voortzetten. Koopmans sprak een vol uur om het voortzetten van de onderneming aan te bevelen. Wat hij wilde was, den remonstrantschen predikant N. Swart ten minste, niet duidelijk geworden. Deze vroeg ten slotte beleefdelijk: „Zijt gij nu vóór of tégen de staking?"

maar streng, kort en bondig, wel eens hard. Koopmans zorgde dat men den afstand tusschen hoogleeraar en discipel steeds in acht nam. Hij was langzaam, zachtmoedig, deftig, aristokratiesch.

Hoe onderscheiden deze twee mannen ook waren, beider leven en streven, vereenigd, vormen de schoonste harmonie. Liefde voor het Evangeliesch christendom, zooals het zich in doopsgezind gemeenteleven ontplooide, liefde tot de wetenschap, die zij aan hunne Kweekschool tot den hoogsten bloei wilden brengen, verbond hen. Zoo bezegelt hun gezegend saamwerken de bemoedigende waarheid dat liefde tot het hoogste zelfs antiphoniën in een zuiver en krachtig akkoord weet op te lossen!

XII.

„Ars longa, vita brevis." Dit adagio, dat voor den ijverigen C. Koopmans steeds eene aansporing, nooit eene beschuldiging was, werd aan hem, op treffende wijze, bewaarheid. Zijne levenszon daalde spoedig ter westerkimme. Koopmans had steeds een zwak lichaam met zich omgedragen. Toen hij in 1832 het huwelijk van zijne zuster Alida met Gerard Tjaard Nicolaas Suringar in eene huiselijke samenkomst inzegende, dankte hij God, die hem „genoegzame herstelling uit langdurige krankte geschonken" had [1]).

Zijn teder, hoogst-gevoelig, gestel leed onder de spanning, die voortgezette, zeer intense geesteswerkzaamheid met zich brengt. Den laatsten tijd zijns levens verkeerde hij in eenen zenuwachtigen, veelal koortsigen, toestand. Na de vermoeienis van den dag vond hij des nachts geene lafenis. De zoete slaap ontvlood zijne oogleden. Hij wilde zijne levenstaak wel in ieder opzicht vervullen, maar hij moest onderbreken. Toen

1) „Inzegening" etc., p. 5.

Curatoren van het doopsgezind Seminarium den 28sten Juni 1848 hunne gewone zomervergadering hielden, deelde Prof. Muller hun mede dat zijn amptgenoot, wegens ernstige ongesteldheid, zijne openbare lessen reeds in 't begin van die maand had moeten sluiten, en, op stellig bevel van zijn medicus, zoo spoedig mogelijk naar buiten gegaan was [1]. In de schoone natuur van „de Steeg" genoot Koopmans eenige maanden eene hoogst noodige en voor 't oogenblik verkwikkende rust. Hij kon zich geheel geven aan de gezelligheid in eigen familie-kring, of in dien van Ds. Broes [2]. Zijne broeders, die „de Kortenburg" [3] bij Wageningen bewoonden, kwamen meer dan één een genoegelijken dag bij hem doorbrengen [4]. Ook hield hij zich onledig door met Beyerman de brochure „Algemeen Stemrecht" ter perse te leggen. De staat van zijne gezondheid bleef steeds wankel, zijn gestel steeds zeer gevoelig. „Den volgenden dag", lezen we in den tweeden brief aan Beyerman, „ben ik weêr ongesteld geworden. Nu echter ben ik weder beter. Het weder is thans geheel veranderd. Hoe weldadig de regen is, wensch ik toch dat die nu ophoude. Want het is daardoor vrij guur geworden." „Van eigenlijk studeeren", schreef hij aan Muller, „komt helaas! weinig. Eenige ligte lectuur met de mijnen, en nu en dan eene ode van Horatius of een boek van Plato — ziedaar waarmede ik den tijd al zoo doorbreng" [5].

De rusttijd aan „de Steeg" deed Koopmans toch veel goed. In September van dit zelfde jaar 1848 fungeerde hij als Secretaris bij de zittingen der Algemeene Doopsgezinde Societeit. Hij verklaarde dat hij „ten aanzien van zijne gezondheid aanmerkelijk in beterschap was toegenomen." Echter waagde hij het niet voor zijne predikbeurten in 1849 in te

---

1) Verslag etc. voor den jare 1848, p. 12.

2) Brief aan Beyerman van Zondag 25 Juni 1848.

3) Dit buiten werd later door Z. M. Koning Willem III aangekocht en hoort thands tot de heerlijkheid „Oranje-Nassau."

4) Brief aan Beyerman van Saturdag 24 Juni 1848.

5) Alg. K. en L.bode, 1849, p. 55, 56.

staan [1]). Dit bericht werd door de Vergadering met veel deelneming ontfangen. Eenige dagen daarna deed de kerkeraad van Amsterdam zeer bereidwillig het aanbod om voor de vervulling van Koopmans' beurten te zorgen [2]).

Met goeden moed en met de hem eigene wilskracht hervatte de Hoogleeraar zijne colleges. Hij gevoelde echter dat vaste gezondheid een zegen was, hem onthouden. Dit stemde hem niet zelfzuchtig. 't Verdubbelde zijne belangstelling in anderen. Trouwhartig besluit hij zijn schrijven aan Dr. Doedes, van 14 Sept., aldus: „Na verzekering van hoogachting en met heilwensch eindig ik met opwekking ter bewaring en verzorging van uwe gezondheid bij uwe groote en veelvuldige en veelsoortige inspanning en werkzaamheid. Ach! ik ondervind het zoo zeer wat het is gezondheid te derven! en mag dus wel een woord van vermaning om toch matig te zijn in het werken hierbij voegen". Een maand later vinden we den werkzamen Koopmans in drukke bezigheid. „Ik ben overkropt met bezigheden. En geheel hersteld ben ik nog niet, zoodat ik omzigtig moet zijn om niet af te trekken van den tijd voor mijne collegies bestemd, die thands weer in vollen gang zijn." [2]) Koopmans leefde wêer vóór en in zijn werk. Bevond hij zich in gezelschap van theologen, stond hij op zijnen katheder en sleepte zijn onderwerp hem mede, dan kon hij uren lang met zeldzame geestdrift spreken over de belangen der Godgeleerdheid, over de dingen van het Godsrijk, zich steeds vermoeiend om den juisten vorm te vinden voor gedachten en denkbeelden die zijn geestesoog toch zoo helder, zoo duidelijk zag. Het zweet parelde aan zijn voorhoofd, hij bemerkte 't niet. Bij zijn bezielend woord verschalkte de gevleugelde tijd én hem zelf en dus óók zijne hoorders. Zulke inspanning werd meestal gevolgd door zieke-

1) In de amsterdamste gemeente werden de predikbeurten tegen het einde van het loopend jaar voor het volgend vastgesteld en in een „Beurtenboekje" publiek gemaakt.

2) Verslag voor den jare 1848, p. 6, p. 6, 7.

3) Brief aan Dr. Doedes, 17 Oct. 1848.

lijke afmatting. Koopmans geest was en bleef vaardig. Zijn lichaam verviel van dag tot dag. Weldra begonnen „de sterke mannen." waar de Prediker van gewaagt, „zich zelven te krommen" [1]). De Hoogleeraar kon den weg van zijne woning naar de collega-zaal niet meer te voet afleggen. Hij liet zich naar zijnen leerstoel brengen. Zijne steeds verzwakkende, zinkende stem, zijne van inspanning trillende lippen, zijn zwoegende borst kondigden den eerbiedigen leerlingen aan dat hun eigenaartig welsprekende, altijd ijverige, mentor na niet langen tijd van hen genomen zou worden.

De gevreesde slag moest vallen.

En hij viel!

Den derden Maart 1849 begaf Cnoop Koopmans zich op zijn ziekbed ter ruste. Van die sponde zou hij niet meer rijzen. Toen de dag van den vierden Maart aanbrak maakte de dood een einde aan zijn bescheiden maar wél besteed, veelszins moeielijk toch rijk-gezegend, leven. De doodstrijd was kort.

Cnoop Koopmans had den goeden strijd gestreden, den loop geeindigd, 't geloof behouden. Voorts was hem weggelegd de kroon der rechtvaardigheid.

XIII.

Den achtsten Maart werd zijn stoflijk overschot aan de koele aarde toevertrouwd. Kweekelingen van het doopsgezind Seminarium en twee studenten in de Godgeleerdheid van het Athenaeum droegen 't grafwaarts. Onder de bogen van de Westerkerk zou Cnoop Koopmans' aardsche tent rusten. [2])

---

1) Prediker 12 : 3.

2) De grafzerk bevindt zich in het middenruim der kerk, vlak bij het hek dat het z. g. „doophuis" van het ruim scheidt, voor den kanzel, links. De geheel ongesmukte steen draagt alleen het merk „173". Den 7en Maart was het graf geheel geruimd geworden. Later werden in het zelfde graf nog ter ruste gelegd: Rinse Cnoop Koopmans, oud 23 jaar (28 Febr. 1857) en Abraham Jacob Cnoop Koopmans (1 Sept. 1863).

Bloedverwanten, vele vrienden, eene talrijke schare van leerlingen schikten zich rondom de geopende groeve. Prof. Muller sprak een aangrijpend woord om aan de behoefte van zijn diep gewond hart te voldoen.[1]) „Ziet", zeide hij „wij staan bij 't graf van eenen man, aan wien onze ziele verbonden was, wiens dood een tijdperk van ons leven sluit en onze naaste toekomst in nevelen hult. Wij treuren dat een licht van kennis heeft uitgeschenen, 't welk ons pad bestraalde, dat een bron van wijsheid heeft opgehouden te vloeijen, waaraan wij zoo gaarne ons laafden; dat de wetenschap een van hare getrouwste beoefenaars, de Kerk een van hare wakkerste voorstanders verloren heeft; dat onze kring een van zijne sieraden derft; dat een steun ons ontzonken is, waarop wij zoo vele jaren hebben geleund, en we zeggen in de droefheid onzer ziele: „Gij hebt ons zwaar beproefd, o God! Wie zal ons vergoeden wat Gij ons ontnomen hebt!"

De grijze Ds. W. Broes, Koopmans' eerbiedwaardige aanverwant innig ontroerd maar heerlijk getroost, bepaalde de aanwezigen bij de waarde van een kort en van een lang leven. De oudste der doopsgezinde studenten vertolkte den dank van de akademische jongelingschap.

Opgebouwd in den geloove verliet men het heiligdom.

Have anima pia!

---

1) Toespraak aan 't graf van W. C. K., gehouden door S. M., den 8en Maart 1849, in de Westerkerk.

Amsterdam,
1890.

F. E. Daubanton.

Rosj-Hassjana.

I.

Terwijl in het naburige Duitschland de studie der Nieuw-Hebreeuwsche letterkunde elk jaar vlijtiger beoefend wordt, en de hulpmiddelen zich voor den Christen telkens vermeerderen, om hem te oriënteeren bij zijne vaart op den ים הגדול של תלמוד, ligt in ons Vaderland dit uitgestrekt en hoogstbelangrijk veld nog grootendeels braak. Een enkele student in de Semietische talen bestudeert de Misjna, omdat het onder zijne examenvakken behoort, maar het mag met grond betwijfeld worden of er wel tien theologen ten onzent te vinden zijn, die zich de hooge belangrijkheid dezer studiën, zoowel ten opzichte hunner roeping tegenover Israël [1]), als voor de kennis van Oud- en Nieuw Testament, bewust zijn.

Wij hopen dat hierin gaandeweg verandering komen zal, en wenschen pro viribus daartoe mede te werken. Daar liggen op de stoffige boekenplanken onzer bibliotheken nog schatten begraven, die wij niet ongebruikt mogen laten, die niet alleen aan Israël toebehooren, maar gemeengoed der menschen, en althans der theologen, moeten worden. Hoeveel heerlijke poëzie, om nu eens van de philosophische en linguistische studiën te zwijgen, schuilt er in die oude kwartijnen

1) Wij nemen de vrijheid nog eens te wijzen op ons opstel in de Stemmen voor Waarheid en Vrede van 1889 blz. 287 verv. getiteld: Wat kunnen wij voor Israël doen? Eene vraag aan de theologische studenten in ons Vaderland.

en folianten der Spaansche en Portugeesche zangers, tendeele nog in handschrift wachtend op een behoorlijken druk, tendeele vergeten weggeborgen onder eeuwenoud stof? Als een dichterlijke hand dat stof weer wegvaagt, begint het alles te leven en te zingen! En al is het lang niet alles poëzie wat Israëls literatuur ons te genieten heeft, al is hier de vóórstudie zwaarder en inspannender dan van eenige andere tak van wetenschap, men komt er toch doorheen, en blijft niet onbeloond. Tot recht verstand van Israël, dat blijvende wonder der wereldgeschiedenis, en van den invloed dien het altoos op de andere natiën heeft uitgeoefend, is nadere bestudeering van deze moeielijke, en bij oppervlakkige kennismaking dikwijls zoo weinig aantrekkelijke literatuur, een dringend vereischte.

Nadat Prof. H. L. Strack een tweetal tractaten der Misjna, Aboda Zara en Joma, heeft uitgegeven met gevocaliseerden tekst[1]), terwijl de Pirke Abot in tal van uitgaven en verklaringen onder ieders bereik vallen[2]), onder welke die van Strack zeker wel de meest aanbevelenswaardige heeten mag[3]), kan men zich met woordenboek en grammatica gewapend verder wel met den ongevocaliseerden tekst vergenoegen, die toch voor den Talmud wel altoos de normale blijven zal. Trouwens de Misjna is reeds meermalen gevocaliseerd uitgegeven, en Dr. A. Sammter, de welbekende uitgever van Baba Mezia, is bezig ons opnieuw daarmede te verblijden en te helpen[4]).

Het thans door ons te verklaren tractaat Rosj-Hassjana heeft voor den onderzoeker van Israëls verleden eene bizondere belangrijkheid. Het leert ons de wording van den Joodschen Kalender verstaan, met menige bizonderheid voor de Archae-

1) Aboda Zara, Der Mischnatraktat „Götzendienst", Berlin 1888; Joma, Der Mischnatraktat „Versöhnungstag", Berlin 1888.

2) Zie H. L. Strack, Einleitung in den Thalmud, Leipzig 1887, blz. 71.

3) פִּרְקֵי אָבוֹת Die Sprüche der Väter, ein ethischer Mischnatraktat, Berlin 1888.

4) מִשְׁנָיוֹת Die sechs Ordnungen der Mischna. Hebr. Text mit Punktation, deutscher Uebersetzung und Erklärung. Berlin 1887 verv.

ologie van groote waarde. Het is het achtste tractaat van סדר מועד, hetwelk de Halacha over de feest- en vastedagen behelst. Het handelt over de verschillende data waarop Israël de jaren liet aanvangen, over de vaststelling der nieuwe maand door het Gerechtshof, en de bekendmaking daarvan aan de buiten Jeruzalem wonenden, over het blazen met de bazuin en de gebeden op Nieuwjaar, en tal van vragen en quaestiën hiermede samenhangend. Wij vertalen den tekst der Misjna zoo nauwkeurig mogelijk, en geven dan de noodzakelijkste verklaring. Moge ook deze arbeid tot de bestudeering prikkelen van Israëls heilige boeken!

HOOFDSTUK I.

1e Misjna.

Er zijn vier aanvangspunten 1) van het jaar 2). Den eersten Nisan is het Nieuwjaar voor de koningen 3) en de feesten 4). Den eersten Elul is het Nieuwjaar voor het vertienen van het vee 5). (R. Eliëzer 6) en R. Simeon 7) zeggen: den eersten Tisjri.) Den eersten Tisjri is het Nieuwjaar voor de jaren 8), en de vrijlatingsjaren, en de jubeljaren 9), en het planten van boomen 10), en de moesgewassen 11). Den eersten Sjebat is het Nieuwjaar voor de boomen 12), volgens de school van Sjammaï, maar die van Hillel 13) oordeelt: den vijftienden dier maand.

Verklaring.

1. **Aanvangspunten** ראשי שנים. Het geheele tractaat heet ראש השנה, maar de Misjna zegt terstond dat die naam alléén nog niet aangeeft welk tijdstip bedoeld wordt. Er is namelijk vierderlei Rosj-Hassjana.

2. **Jaar.** Al zijn er ook in het O. T. wel eenige sporen van een zonnejaar[1]), gelijk ook door het verblijf der kinderen Israëls in Egypte, waar men naar zonnejaren rekende, begrijpelijk is, toch worden doorgaans maanjaren (שני הלבנה) bedoeld wanneer van „jaren" sprake is. En wel gebonden maanjaren, d. w. z. gebonden aan de zon, van haar afhankelijk, zoodat van tijd tot tijd het verschil moest worden vereffend.[2]) De maanden zijn dus synodische maan-maanden, berekend naar den tijd dien de eene conjunctie van zon en maan noodig heeft, om tot de andere gelijke conjunctie te komen.[3]) Ook haar naam חֹדֶשׁ wijst daarop, evenals יָרֵחַ hetzij men dit laatste met Gesenius[4]) afleidt van ירח „geel zijn", dus wijzende op haren goudgeelen glans (vergel. לבנה „de blanke, de witte"), hetzij men met Mühlau en Volck[5]) de voorkeur geeft aan de afleiding van ארח „wandelen, gaan", dus de maan als wandelaarster op de banen des hemels aanduidende. Terwijl eindelijk de gewoonte avond en nacht bij den volgenden dag te tellen, die men bij alle volken die een maanjaar hebben terugvindt,[6]) bewijst dat men niet naar de zon, maar naar de maan rekende.

Geen wonder dat zij eene gewichtige rol speelt in het maatschappelijk leven van Israël! In 1 Sam. XX : 19, wordt de nieuwe maan tegenover den gewonen werkdag gesteld, den יום המעשה, Targ. יומא דחולא. Uit Am. VIII : 5, zien wij dat men Sabbat en Nieuwe Maan gelijkelijk als heilige tijden

---

1) Zie Riehm, Handwörterb. des Bibl. Alt. I, blz. 655, en Baudissin, Herzog u. Plitt² VI, blz. 214.

2) Zie Deut. XVI : 1. Wanneer het airenfeest zou komen te vallen in een maand dat de airen nog niet rijp waren, moest een maand worden ingevoegd, opdat men weer met het zonnejaar in harmonie kwam. Daarover later meer!

3) Zie Exod. XII : 2. De maan met hare geregeld terugkeerende phasen bood zich als vanzelve aan tot het maken van tijdsbepalingen. In sommige Arische talen heet zij „de meter." Zie Max Müller, Vorles. üb. die Wiss. der Sprache², 1866, I blz. 6.

4) Thesaurus II blz. 630.

5) Gesenius Wörterb. 9e druk.

6) Ideler, Handb. der Chronol. I blz. 80.

vereerde [1]) en de Wet schrijft dan ook bizondere offers voor het Nieuwemaansfeest voor [2]), al waarschuwt zij [3]), en blijkens de historie niet overbodig [4]), tegen afgodische vereering; nergens wordt dan ook door haar onthouding van allen arbeid gevorderd, gelijk voor den Sabbat wel het geval is; veeleer was het een dag van vreugde [5]), en ook de Rabbijnen hebben nooit meer verlangd, dan dat men alsdan den zwaarsten, meest inspannenden arbeid zou laten rusten, terwijl vasten verboden was [6]).

Gaandeweg verkreeg echter het Nieuwemaansfeest een geheel ander karakter. Tal van maatschappelijke en godsdienstige belangen en plechtigheden hingen er mede samen. En terwijl de min of meer afgodische vereering der maan in vroeger eeuwen bewezen, geheel en al week voor het strenge Monotheïsme, nam de kalendarische beteekenis van den Nieuwemaansdag gestadig toe [7]), totdat ook die allengs verminderde door toenemende astronomische kennis die, ook zonder dat zij aan den hemel zichtbaar was, den stand en de phasen der maan met wiskunstige zekerheid wist te bepalen.

Het laatste stadium dat het Nieuwemaansfeest doorliep, en waardoor het tot op den huidigen dag voor Israël van groot belang is gebleven, is van geheel godsdienstigen aard. Rosj-Chodesj toch van de zevende maand, samenvallende met

1) Zie nog 2 Kon. IV: 23; Jes. I: 13; LXVI: 23; Ezech. XLV: 17; XLVI: 1, 3. Ook Ezechiël kent er een gewichtige plaats aan toe in zijne idealen, men zou zeggen gewichtiger dan de Thora; zie Ezech. XLVI: 3, verg. ook Jes. LXVI: 23.

2) Num. XXVIII: 11, 15; vgl. 2 Kron. II: 4; VIII: 13; Ezra III: 5; Neh. X: 33.

3) Deut. IV: 19; XVII: 3.

4) 2 Kon. XXIII: 5; Jer. VIII: 2; Job XXXI: 26, 27.

5) Hos. II: 13 (Holl. t. vs. 10); I Sam. XX: 5, 24, 27, 34.

6) Taänit II, 10.

7) Eene afzonderlijke dankzegging aan God voor de schepping en voortdurende verjonging der maan werd vastgesteld (ברכת הלבנה), en in tal van sagen en legenden werd hare groote en heerlijke beteekenis voor Israël geprezen. Zie Dr. J. Hamburger, Real-Encyclop. für Bib. u. Talmud, II blz. 800.

Rosj-Hassjana, is een dag van den heiligsten, plechtigsten ernst. Dan toch is het de groote gerechtsdag in den hemel [1]), waarom deze dag dan ook als een נורא ואיום behoort tot de ontzachelijke dagen ימים נוראים van het Joodsche jaar.

De wijze waarop men nu, waarschijnlijk sedert den tweeden tempel, den aanvang der nieuwe maand vaststelde (קדוש החודש על פי ראיה), wordt in het eerste deel van dit tractaat uitvoerig beschreven, terwijl het tweede deel de religieuze ceremoniën van het Nieuwjaarsfeest beschrijft. Gaandeweg kwam de gedachte aan en het verlangen naar een vasten kalender, waardoor het mogelijk werd de maand vast te stellen onafhankelijk van de mededeelingen van getuigen (קדוש החודש על פי חשבון), meer op den voorgrond, al verzette zich het Sanhedrin begrijpelijkerwijze zoo lang mogelijk daartegen [2]). Eene Talmudplaats [3]) prijst de bestudeering der wetten die de verschijning der maan beheerschen, als hoogst verdienstelijk aan, en past op hen die, kennis daarvan hebbende, deze wetenschap niet gebruiken, de woorden Jes. V: 12^{b} toe. De Amoreër Samuël (165—257) kon zich beroemen met de hemelbanen even vertrouwd te zijn als met de straten zijner woonplaats Nehardea. Hij was het die de lengte eener synodische maand op 29 dagen $12^{2}/_{3}$ uur vaststelde, zoodat volgens hem een maanjaar gemiddeld 354 dagen tellen moest. Daar men in het dagelijksch leven niet

1) יום הדין waarover later in dit tractaat wordt gehandeld. Zeer eigenaardig is voor deze maand het teeken van den Dierenriem de Weegschaal.

2) En niet alleen de Synhedristen. Aan bestrijding der kalenderberekening heeft het niet ontbroken. In het „Boek der Jubileën", waarschijnlijk in den kring der Esseërs tehuis behoorende, wordt eene hevige polemiek tegen de traditioneele berekening van maanjaren gevoerd, evenals tegen de invoeging van schrikkelmaanden. Dergelijke polemiek is ook aan 't Boek Henoch niet vreemd, en wordt over het algemeen bij alle sectarische of antifarizeeuwsche elementen aangetroffen, wien de uitsluitende macht van het groote Bet-Din om de tijden af te bakenen, een doorn in het oog was. De Rabbijnen zochten daartegenover uit de Schrift te bewijzen dat deze zaak wel degelijk, naar Gods bevel, bij de Synhedristen behoorde, gelijk wij ook in dit tractaat zullen opmerken. Zie II, 2.

3) Sabbat 75^{a}.

met gedeelten van dagen, maar met geheele dagen rekenen kan [1]), gaf men aan sommige maanden 29, en aan anderen 30 dagen, in 't eerst zonder eenige methode het van de helderheid der lucht latende afhangen, of eene maand, doordat de nieuwe-maansikkel gezien was als onvoltallig (חסר) d. i. van 29 dagen, of doordat zij niet gezien was als voltallig (מלא) d. i. van 30 dagen zou beschouwd worden. Minder dan 4 en meer dan 8 zulke voltallige maanden nam men echter niet aan, zoodat het maanjaar niet kleiner dan 352 en niet grooter dan 356 dagen worden kon. Eindelijk kwam het tot de vaststelling van een kalender. Men berekende dat de duur van den eenen molad [2]) tot den anderen 29 dagen, 12 uren en 793 chelakim [3]) bedroeg, dus 29 dagen 12 uren 44 minuten $3^1/_3$ seconden. Daar men natuurlijk slechts met heele dagen rekenen kon, werd het overschot van 12 uren 44 min. $3^1/_3$ seconden, telkens om de maand bij de volgende maand gerekend, waardoor men dus afwisselend maanden van 29 en van 30 dagen verkreeg. Zoo bleef er echter toch nog een tekort, en was het noodig dit maanjaar telkens weer met het zonnejaar in overeenstemming te brengen. Dit deed men door de invoeging [4]) van een schrikkelmaand, zoodra het overschot aan uren tot eene maand was aangegroeid. Dit komt 7 malen in de 19 jaren van den maancyclus voor. [5]) De nadere bepalingen van den Joodschen לוח, die zeer ingewikkeld is, zijn voor het recht verstaan van dit tractaat

1) De Talmud bewijst dat uit Num. XI: 19, 20 ח״ י״ d. w. z. een חדש bestaat wel uit ימים maar niet uit שעות.

2) „Molad", de verjonging, de geboorte (a. r. ילד) der maan. Bij de zg. conjunctie staat de maan met de zon voor ons oog in één rechte lijn, zoodat de maan voor ons onzichtbaar is. Het oogenblik nu dat de maan zich weer van de zon àf beweegt, heet molad; zij wordt dan als het ware op nieuw geboren, en verjongt zich tot eene nieuwe gestalte. Van die verjonging is echter niet dadelijk iets te bespeuren; het duurt wel 24 uren eer ons oog één lichtstreep ziet.

3) Eén uur = 1080 chelakim.

4) עִבּוּר van עִבֵּר praegnantem annum reddere. Zulk een jaar heet שנה מעוברת, in onderscheiding van een gewoon maanjaar, שנה פשוטה.

5) Vijf malen om de 3 jaar, en twee malen om de 2 jaar.

niet noodig; wij verwijzen naar de Hebreeuwsche bronnen, vooral de הלכות קדוש החודש van Maimonides, en voorts naar de geschriften van Schwarz en Zuckermann. [1])

Wat de benaming der maanden aangaat: in het O. T. worden zij eenvoudig geteld; de eerste, de tweede, enz. De namen die in den Talmud voorkomen, en thans nog algemeen in gebruik zijn, zijn na-exilisch; een enkele daarvan komt in de ספרי גולה voor. [2]) Zij zijn waarschijnlijk van assyrisch-babylonischen oorsprong, [3]) en worden dan ook in de assyrische inscripties teruggevonden. De benamingen die in de oudere boeken des Bijbels voorkomen, zijn hoedanigheidsnamen, als חדש האביב „airenmaand" (Nisan, Exod. XIII : 4), ירח האתנים „maand der stroomen" [4]) (Tisjri, 1 Kon. VIII : 2), זו „bloeimaand, pracht-, glansmaand" (Ijjar, I Kon. VI : 1), בול „regenmaand" (Marchesjwan, I Kon. VI : 38), enz. De namen der twaalf maanden zijn: Nisan, Ijjar, Siwan, Tammuz, Ab, Elul, Tisjri, Marchesjwan, Chislew, Tebet, Sjebat, Adar en, bij een schrikkelmaand, We-Adar.

3. Voor de koningen. Niet van alle koningen worden de regeeringsjaren van af Nisan berekend. Slechts bij die van Israël trad alsdan een nieuw regeeringsjaar in. Kwam dus een vorst bijv. in Sjebat, de 11e maand, of in Adar, de 12e maand, ja al was het maar één dag vóór Nisan op den troon, dan werd die korte tijd voor het eerste regeeringsjaar gehouden, en met 1 Nisan begon dan het tweede jaar des konings. Dit wordt afgeleid uit 1 Kon. VI : 1, waar eene vergelijking gemaakt wordt tusschen de regeering van Salomo en den uittocht uit Egypte, waaruit de Talmud afleidt dat,

1) Dr. A. Schwarz, Der Jüd. Kalender histor. und astron. untersucht, 1872. Dr. B. Zuckermann, Materialien zur Entwick. der altjüd. Zeitrechn. im Talmud. Breslau. 1882. (Jahresbericht des jüd. theol. Semin. Fraenkel'scher Stiftung). Ook de 12e noot (blz. 151 verv.) van Dr. A. Sammter's Baba Mezia, 1876, geeft menig détail.

2) Neh. I : 1; II : 1 ; VI : 15; Esth. II : 16; III : 7; VIII : 9; Zach. I : 7; VII : 1.

3) Talm. Jerusj. Rosj-Hassj. 56a.

4) Onzekere vertaling. Volgens den Talm. „maand der sterken", omdat de geloofshelden Abraham, Izaäk en Jakob in deze maand geboren zijn.

evenals de uittocht van af Nisan berekend wordt, het evenzoo met Salomo's regeering geschiedt, ergo ook met alle Israëlietische koningen. [1])

4) **De feesten.** De drie groote feesten, op welke zich de gansche Gemeente rondom het Heiligdom verzamelt [2]), zijn Paschen, dat den jaarlijkschen feestcyclus opent, 's avonds 14 Nisan het Pesachvleesch met mazzot en bittere kruiden te eten, terwijl men zich zeven (thans in Gola acht) dagen lang van chamets onthield (Exod. XII: 18); het Wekenfeest (Pinksteren) zeven weken later, dus in Siwan; en het Loofhuttenfeest van af den 15en der zevende maand (Tisjri), zeven dagen lang te vieren, en besloten met de feestelijke verzameling (עצרת). Pesach en Sukkot begonnen met de volle maan; [3]) de Schepper heeft de hemellichamen gesteld tot aanwijzers der theocratische feesten, למועדים (Gen. I: 14; Ps. CIV: 19). Pesach, het eerste daarvan, kan dus Rosj-Hassjana der feesten heeten, d. w. z. het feestjaar begint met Pesach, dus met Nisan.

Nisan, de airenmaand, het voorjaar, de maand in welke

---

1) Verg. Num. XXXIII: 38 met Exod. XL: 17 en Deut. I: 3, waaruit de Talmud bewijst dat, daar Aäron in de 5e maand Ab stierf, en in den laatstgenoemden tekst van Sjebat deszelfden jaars sprake is, tusschen Ab en Sjebat geen Rosj-Hassjana ligt, en dus de uittocht niet van af Tisjri maar van af Nisan berekend wordt. — Wij treffen in de H. S. verschillende tijdsberekeningen aan: naar menschenleeftijden (Gen. XV: 16), naar den uittocht uit Egypte (Exod. XIX: 1; Num. XXXIII: 38), naar het eerste regeeringsjaar eens konings (1 Kon. XV: 1; XVI: 15, 23), naar het begin der Babylonische Ballingschap (Ezech. XXXIII: 21), naar de regeeringsjaren der Babylonische koningen (Jer. XXV: 1; LII: 12, 29), naar die der Perzische vorsten (Ezra IV: 24; Neh. V: 14; Zach. VII: 1). Van de Seleucidische tijdrekening, daarna bij de Joden in gebruik, treffen wij in de H. S. geen sporen aan, wèl in de Apocryphe Boeken, bijv. Makk. I: 1; XIII: 41. In de Middeleeuwen kwam de berekening naar de Schepping in gebruik, gelijk nog steeds bij de Israëlieten gewoonte is.

2) De Talmud leidt de benaming רגלים af van de omstandigheid dat alle mannelijke Israëlieten alsdan ברגלים naar Jeruzalem moesten trekken. De algemeene benaming is מועדי יהוה, terwijl חג alleen van de vroolijke feestdagen gebezigd wordt; החג is het vreugdefeest κατ' ἐξοχήν, het Loofhuttenfeest.

3) Ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς. Sir. XLIII: 7.

Israël uit de Egyptische slavernij verlost werd, was volgens eene oude traditie de eerste maand des jaars (Exod. XII: 2), en 't begin van het godsdienstig feestjaar, terwijl eerst sedert de Ballingschap de zevende maand als begin van het z. g. burgerlijk jaar op den voorgrond trad, al zijn er ook in de oudere boeken des O. T. wel enkele sporen van eene vroegere telling van af Tisjri. [1]) Voor de uit Babylon teruggekeerden was deze maand dan ook rijk aan de gewichtigste herinneringen. In haar had men het land der ballingschap mogen verlaten, gelijk men op goede gronden uit III Ezra V: 1—6 opmaakt [2]), in haar waren de eerste offers wederom gebracht (Ezra III: 1, 6), in haar had de plechtige volksvergadering plaats (Neh. VIII) — geen wonder dat deze herstelde tempelgemeente met Tisjri begon te rekenen, dezelfde maand waarin ook Salomo's tempel was ingewijd. Maar ook Nisan is, gelijk de Misjna h. t. p. opmerkt, voor de praktijk van het Joodsche leven van groot belang. Bijv. iemand heeft eene gelofte afgelegd, maar nog niet vervuld. Nu leert R. Simeon dat de zoodanige niet eer het gebod לא תאחר overtreden heeft [3]), voordat de drie feesten, in de volgorde waarin de Thora ze opnoemt (Deut. XVI: 16) gepasseerd zijn, namelijk Mazzot, Sjabuot en Sukkot. Was dus Mazzot juist voorbij toen die persoon zijne gelofte deed, dan moeten eerst Sjabuot en Sukkot, en dan weer Mazzot, Sjabuot en Sukkot alle vijf gevierd zijn, eer hij volgens R. Simeon schuldig wordt. Andere geleerden echter (en volgens hen is de halacha) achten drie gepasseerde feesten, welke dan ook het eerste geweest zij, voldoende om schuldig te maken aan overtreding van het gebod לא תאחר, terwijl men voorts aannam dat reeds het moedwillig verzuim op het eerstvolgende

---

1) De zondvloed wordt waarschijnlijk van af Tisjri berekend Gen. VII: 11; in Exod. XXIII: 16 en XXXIV: 22 wordt Sukkot בצאת השנה geplaatst, dus einde en begin des jaars in Tisjri; ook het Jubeljaar treedt in deze maand in, Lev. XXV: 10.

2) Zie Bertheau, Comm. op Ezra 1862 blz. 26 verv.

3) Deut. XXIII: 22. Het overtreden van een verbod wordt als actieve ongehoorzaamheid, als veel ernstiger aangezien dan het nalaten van een gebod.

feest zijne gelofte te volbrengen, schuldig maakt aan het niet-nakomen van een gebod. [1])

5) **Vertienen van het vee.** Het tractaat בכורות Hoofdst. 9. spreekt uitvoerig over de veetienden. De Thora noemt hen Lev. XXVII : 32. De Talmud verklaart op de volgende wijze waarom zij juist op 1 Elul gebracht moeten worden. Zij behooren steeds te worden ingeleverd zoodra zij beschikbaar zijn (סמוך לגמרו), en daar het kleinvee, na in Adar te zijn bevrucht geworden [2]), in Ab zijn jongen werpt, moeten de veetienden in de volgende maand Elul gebracht worden. R. Eliëzer en R. Simeon willen dit een maand later stellen, op grond van Deut. XIV : 23, waar de veetiende met de korentiende in één adem genoemd wordt, en daar deze laatste op 1 Tisjri komt, oordeelen zij dat dit ook voor de eerste geldt. Volgens den auteur der Misjna volgt uit dit samennoemen van beiden alleen dit, dat men de tiende te brengen heeft zoodra zij beschikbaar is. Dit is voor het koren in Elul, ergo brengt men ze op 1 Tisjri, en voor 't vee in Ab, ergo brengt men ze op 1 Elul.

6. **R. Eliëzer** ben Hyrkanos, ook wel „de Groote" bijgenaamd, zwager van R. Gamliël II, leeraar te Lydda, behoort tot het tweede Tannaïetengeslacht (eerste eeuw onzer jaart.), en is een der vijf bekende, en in Abot II, 8 genoemde leerlingen van R. Jochanan ben Sakkai. Om zijn verbazend geheugen vergeleek zijn leermeester hem bij een goedgekalkte put, die geen druppel water laat verloren gaan. Zijne geleerdheid wordt hoog geroemd, en zijne halachische uitspraken genoten groot gezag. Zie verder over hem Graetz, Gesch. der Juden IV² blz. 43 verv. en Hamburger o. c. II blz. 162.

7. **R. Simeon** ben Jochai (140—163) behoort tot het

---

1) Men leidt dit af uit Deut. XII : 5b, 6a, die woorden aldus verklarende: zoodra gij komt moet gij ook brengen, enz.

2) Dit wordt bewezen door een beroep op Ps. Ps. LXV : 14. In Adar לבשו כרים הצאן, en dan — zóó verklaart men dan de woorden עמקים יעטפו בר — „bekleeden de rammen het klein vee", dan worden de schapen bevrucht door de mannetjes die op haar komen, הזכרים העולים עליהם. Vijf maanden later jongen zij dan.

derde Tannaietengeslacht, en was een leerling van R. Akiba die hem, evenals aan R. Meïr, de semicha verleende. Zijn leven is door de sage bizonder uitgewerkt, zoodat hij eindelijk, geheel ten onrechte, tot den auteur van den Sohar, en den vader der kabbala gemaakt is. Hij is integendeel eene hoogst nuchtere natuur, een kritische geest die slechts aannam wat hij werkelijk inzag, liever de motieven der geboden dan de mysteriën van hun letterschrift nasporend. Zie Graetz o. c. blz. 196 verv. 207 verv. en Hamburger o. c. II blz. 1124.

8. **De jaren**, namelijk de regeeringsjaren van niet-Israëlietische vorsten. Ook hier geldt hetgeen bij de koningen van Israël werd opgemerkt: de langere of kortere tijd vóór dit officieele begin wordt als het eerste regeeringsjaar beschouwd, en met 1 Tisjri begint dan het tweede.

9. **Vrijlatings- en jubeljaren.** Over de eersten zie Lev. XXV : 3, over de laatsten Lev. XXV : 10. Zoodra Tisjri was ingetreden waren ploegen en zaaien verboden. Het vrij worden der slaven, en het terugkeeren der landerijen tot hun oorspronkelijke bezitters, vond eerst met 10 Tisjri, den Grooten Verzoendag, plaats. Nadere bizonderheden vermeldt het tractaat שביעית.

10. **Planten van Boomen.** Hierbij komen de wetten der Orla te pas (Lev. XIX : 23—25), krachtens welke de vruchten van een pasgeplantten boom gedurende de drie eerste jaren „voorhuid" zijn, en niet gegeten mogen worden. Een afzonderlijk tractaat van סדר זרעים draagt den naam ערלה, en handelt hierover in den breede. Wanneer iemand vóór 1 Tisjri een boompje geplant heeft — stel een 45 dagen — dan gaat dat op dien datum zijn tweede levensjaar in; minstens 30 dagen worden in dit geval voor een jaar (in casu het eerste jaar) gerekend; is het dan weer Tisjri, dan heeft het boompje dus zijn derde levensjaar bereikt, hoewel er maar twee Tisjri's gepasseerd zijn. Na den derden Tisjri is dus het vierde boomjaar aangebroken, en zouden de vruchten uit den Orla-staat uitgekomen, en volgens de wet van רבעי (Lev. XIX : 24) te Jeruzalem gegeten, of haar waarde derwaarts meegenomen en verteerd mogen worden, maar 1

Tisjri is wel R. H. voor נטיעה, voor planten, maar voor אילן, voor boomen, is het eerst op 15 Sjebat Nieuwjaar, en elke „plant" wordt, zoodra er vruchten aan groeien een „boom." Derhalve treedt dit boompje niet vóór 15 Sjebat uit zijn Orla-toestand, en een jaar later met 15 Sjebat uit den toestand van Rebaï.

11. Moesgewassen. In de Thora wordt geene bepaling gegeven omtrent het vertienen van moeskruiden; wèl, gelijk wij ook uit Matth. XXIII: 23 weten, door de Rabbijnen; מעשר ירק דרבנן, Joma 83, 6. Zie Lightfoot, Horae Hebraicae, 1699, II blz. 359.

12. Boomen. Om de beteekenis der bepaling dat het Nieuwjaar voor de boomen met Sjebat aanvangt goed te vatten, moeten wij ons de inrichting der tienden-opbrengst van de vruchten duidelijk voorstellen. Elk Israëliet was verplicht van zijne vruchten, nadat de בכורים, de eerst-rijp geworden vruchten door eenig herkenningsteeken (een bandje, een stroohalm) van de anderen afgezonderd, aan den priester gegeven waren, allereerst de תרומה גדולה, de groote heffing, aan den Kohen te brengen (Deut. XVIII: 4), welke heffing in de Thora niet nader bepaald wordt, maar waarvan de Talmud zegt dat $^1/_{40}$ royaal, $^1/_{50}$ redelijk en $^1/_{60}$ erg karig moest heeten, terwijl de strenge school van Sjammaï $^1/_{30}$ bepaalde. Als nu deze groote teroema er af was, werd van de rest $^1/_{10}$ voor de Levieten afgezonderd, de מעשר ראשון, de eerste tiende (Num. XVIII: 21), van welken de Levieten dan weer $^1/_{10}$ aan de priesters moesten geven, de תרומת מעשר of מעשר מן מעשר (Num. XVIII: 26—29). Van hetgeen er nu, na aftrek van de תרומה גדולה en van den מעשר ראשון overbleef, werd een tweede tiende afgezonderd מעשר שני (Deut. XII: 17, 18), dien men te Jeruzalem moest eten, of welks waarde men, evenals bij רבעי (zie onze noot n° 10), derwaarts in geld medenemen en aldaar verteeren mocht. In het derde en zesde jaar echter werd deze מעשר שני vervangen door den מעשר עני, den armen-tiende (Deut. XIV: 28; XXVI: 11, 12). Nu is het van het grootste belang voor een ieder te weten welke vruchten hij heeft, koopt of eet, want

wie bijv. vruchten die heilig zijn eet terwijl hij in onreinen toestand verkeert [1]), of wie vruchten van het eene jaar vertient ten behoeve van het andere jaar [2]), doet zonde. En om dat te weten moet men dus goed op de hoogte zijn van het boomjaar, goed weten welke vruchten van het tweede, en welke van het derde jaar zijn, enz. Nu zegt de Misjna: het boomjaar loopt van Sjebat tot Sjebat. Zijn er dus bijv. vruchten gegroeid tusschen Tisjri en Sjebat, en wel Tisjri van het derde jaar na het Sabbatsjaar, in welk jaar de tiende voor de armen is, dan behooren evenwel de vruchten van Tisjri tot Sjebat niet aan het derde, maar aan het tweede jaar, daar het derde jaar voor de boomen nog niet met Tisjri was ingetreden, maar dit eerst met Sjebat doen zal. En vruchten van het tweede jaar mogen buiten Jeruzalem niet gegeten worden. (Lev. XXVII: 30).

13. Hillel en Sjammaï, beiden, ter onderscheiding van later levende gelijknamige geleerden, זקן bijgenaamd [3]), zijn de laatsten der זוגות die als president en vicepresident het opperste gerechtshof hebben geleid. De eersten dezer „paren" heetten José ben Joëzer en José ben Jochanan. Zie Abot I, 1, 2. Hillel, bijgenaamd „de Babyloniër", naar zijn geboorteland uit een geslacht dat zijn stamboom tot David opvoerde, leefde van 70 vóór tot 10 ná Christus, en wordt ons afgeschilderd als een ideaal van bescheidenheid en geduld [4]). Sjammaï daarentegen was streng, zoowel voor zichzelf als voor anderen, door en door conservatief, en niet te bewegen af te gaan van wat hij eenmaal als traditie ontvangen had. Gedurende meer dan eene eeuw vormden hunne leerlingen zelfstandige, en vaak elkander bestrijdende scholen, totdat

---

1) Zie Lev. XXVII: 30 waar de tweede tiende קדש heet.

2) Deut. XIV: 22.

3) Hamburger II blz. 401 denkt bij deze benaming meer aan een eeretitel, bij wijze van epitheton zijner waardigheid als voorzitter van het Bet-Din; later eerst kwamen de benamingen Chacham, Rabban en derg. in gebruik.

4) Bekend is het verhaal in Sabbat 31a te vinden, van den man die het onmogelijke beproefde om Hillel toornig te maken, maar te vergeefs.

eindelijk eene Bat-Kol (eene goddelijke uitspraak) bekend maakte dat de stellingen van beide scholen als woorden des levenden Gods moesten worden aangezien, maar dat men voor de praktijk zich naar Hillel had te gedragen.

2e Misjna.

Op vier tijdpunten spreekt God over de wereld het oordeel uit 1). Op het Paaschfeest ten opzichte van de granen 2). Op het Wekenfeest ten opzichte van de boomvruchten 3). Op het Nieuwjaarsfeest gaan alle menschen als schapen 4) aan Gods aangezicht voorbij, gelijk geschreven staat: „Hij die hunne harten altegader vormt, die acht geeft op al hunne werken." 5) En op het Loofhuttenfeest ten opzichte van het regenwater 6).

Verklaring.

1. **Vier tijdpunten.** Op vier tijdstippen in het jaar „wordt de wereld gericht," bepaalt God hoe het met de verschillende personen en belangen op aarde gaan zal.

2. **Granen**, „de inkomsten", opbrengst van het veld, de veldgewassen. Op het Paaschfeest bepaalt God hoe de graanoogst wezen zal, overvloedig of gering, gelijk de Rabbijnen uit Lev. XXIII : 10 afleiden.

3. **Boomvruchten.** Op het Wekenfeest, thans op 6 en 7 Siwan gevierd, bracht men volgens Lev. XXIII : 17 twee brooden, bereid uit de eerste in dat jaar gegroeide tarwe. En daar nu de Schrift, volgens de verklaring van sommige Rabbijnen, met den „boom der kennis van goed en kwaad" (Gen. II : 17) tarwe bedoelt, en dus tarwe = boom is, wordt op dit feest het lot der boomvruchten beslist.

4. **Als schapen.** De woorden כבני מרון worden zeer verschillend verklaard: „gelijk de kinderen des Heeren", „gelijk de trappen van 's Heeren huis", „gelijk de heirbenden van het huis Davids", en nog andere opvattingen meer [1]). Onze

1) Zie Talm. Babli h. t. p., verg. ook Levy, Neu-Hebr. Wört. s. v. מרון en Surenhusius, סדר מועד blz. 312.

vertaling, al komt het בני מרון elders niet voor, wordt zoowel door den samenhang geëischt, als door de verwante woorden אימרא en אימריא aanbevolen. De Chaldeeuwsche parafrase geeft Exod. XII : 3b weer door ויסבון להון גבר אימרא לבית אבא אימרא לביתא waarbij niet alleen aan lammeren, maar ook aan volwassen schapen kan worden gedacht; zie Lev. IV : 32 ואם אימר ייתי (Chald.). Het punt van vergelijking is dat de menschen op Rosj-Hassjana allen één voor één aan Gods oogen voorbijgaan, gelijk de schapen die men vertienen wilde, één voor één door eene nauwe poort gejaagd werden, waar geen twee tegelijk konden passeeren, opdat men zoodoende elk tiende schaap met eenig merk zou kunnen teekenen en van de rest onderscheiden. Maar wat bij menschen in den tijd geschiedt, en lang duurt, doet de almachtige God in één oogopslag; Hij die ieders hart afzonderlijk vormde, begrijpt toch alle en aller handelingen. Dat wil het in de Misjna h. t. p. geciteerde psalmvers herinneren. Zie Ps. XXXIII : 13—15. Hij ziet neer uit de plaats zijner woning op de bewoners der aarde, en met dat zien begrijpt, bepaalt Hij ook al hunne daden en lotgevallen [1]). Dit verklaart den ernst en het heilig ontzag waarmede dit feest wordt tegemoet gezien en gevierd.

5. Op al hunne werken. Op R. H. bepaalt God al wat

1) De Tosefta (zie de editie van M. S. Zuckermandel, Pasewalk 1880 blz. 209) demonstreert uit Ps. LXXXI : 4, 5 dat er op den dag, op welken men den Sjofar blaast, een gerichtsdag bij den God Jakobs plaats heeft. De Talmud werkt dit verder uit, en bewijst dat in dit Psalmvers wel sprake moet zijn van Rosj-Hassjana, omdat de nieuwe maan hier כֶּסֶה heel, d. w. z. „bedekt", en R. H. het eenige feest is waarop de maan in 't geheel of nagenoeg niet zichtbaar is. Eene andere Talmudische opvatting, eveneens כסה met „bedekt" weergevende, luidt dat het zondoffer van Rosj-Chodesj op Rosj-Hassjana niet gebracht werd, omdat het door het zooveel grooter en gewichtiger zondoffer van Rosj-Hassjana verdrongen, „bedekt" werd. Vergel. Num. XXVIII : 11—16 met XXIX : 1—7. De Tosefta cap. I van שבועות § 2 echter (ed. Zuckermandel blz. 445), die al de offers der verschillende feestdagen opsomt, verklaart zich tegen deze opvatting, daar het uit de opsomming van het getal zondoffers van Rosj-Hassjana blijkt dat zoowel het zondoffer van R. Ch. als van R. H. op één dag gebracht werden. Over dit כסה zie Delitzsch, Comm. op de Psalmen, Holl. vert. 1875 II blz. 69.

den mensch in 't nieuwe jaar overkomen zal. Zie de schoone liturgie voor dit feest in den Machzor [1]. Wanneer het Jeruzalemsche Sanhedrin den dag van R. H. heeft vastgesteld, zendt God eenige engelen naar de aarde om Hem officieel te berichten dat de plechtigheid heeft plaats gehad [2]. Zoodra Hij de tijding ontvangen heeft, verzamelt Hij zijnen hemelschen Raad (Ps. XLVII : 6), en oordeelt de menschenkinderen. Drie boeken worden alsdan geopend. Het eerste de daden der volkomen rechtvaardigen (צדיקים גמורים) behelzend; het tweede die der volkomen goddeloozen (רשעים גמורים), het derde die der tusscheninstaanden (בינונים) [3].

6) **Regenwater.** Op dit feest bracht de priester, als zinnebeeld der vruchtbaarheid, op het altaar een plengoffer van water, volgens de traditioneele uitlegging van Num. XXIX : 19, 31 en 33, en wel „opdat de regens van dat jaar voor u gezegend mogen zijn" [4]. God besluit dus op dezen dag hoeveel regen er in het nieuwbegonnen jaar zal vallen.

3e Misjna.

Ter wille van 1) zes maanden trokken er boden uit 2). Ter wille van Nisan voor het Paaschfeest. Ter wille van Ab voor het Vasten 3). Ter wille van Elul voor het Nieuwjaarsfeest 4). Ter wille van Tisjri voor de regeling der feesten 5). Ter wille van Chislew voor het Chanukkafeest 6), en ter wille van Adar voor het Purimfeest 7). En toen de tempel nog stond trokken er ook boden uit ter wille van Ijjar voor het kleine Paaschfeest 8).

---

1) Vooral זכרנו לחיים en een weinig verder בספר חיים.

2) De grondgedachte dezer haggada is dat God, zich ten opzichte der feestdagen (gelijk van zooveel meer) houdt aan hetgeen Israëls hooge gerechtshof bepaalt, aan hetwelk Hij deze macht heeft opgedragen. Zie Lev. XXIII : 2; het zijn *Mijne* feestdagen, wat en zooals *gij* het bepaalt.

3) Zie hierover uitvoeriger F. Weber, System der altsyn. Paläst. Theologie, 1880 blz. 277 verv. en Surenhusius, o. c. blz. 314.

4) Over de gevolgen die het bespotten dezer ceremonie voor Alexander Jannaï had, zie Graetz III blz. 143.

Verklaring.

1. **Ter wille van**, eig. ter oorzake van zes maanden, nl. om van die maanden Rosj-Chodesj vast te stellen.

2. **Trokken boden uit.** Zoodra de leden van het Jeruzalemsche Bet-Din, ten gevolge van de mededeelingen der getuigen dat zij op den avond van den 29en der maand de nieuwe maan gezien hadden, den 30en dag voor den eersten der nieuwe maand hadden verklaard; of bij ontstentenis van getuigen, en bij gebleken onmogelijkheid zelf de nieuwe maan te constateeren, de nieuwe maand met den 31en dag hadden laten beginnen, moest dit besluit den volke, voornamelijk hun die in Gola woonden, door afgezanten worden bekend gemaakt. Niemand mocht op grond van eigen berekeningen het Nieuwemaansfeest vieren. Zie II, 9 van ditzelfde tractaat.

3. **Het vasten**, in Sing. als het vasten bij uitnemendheid, op 9 Ab. Alle Israëlieten moesten dien dag, zoo gedenkwaardig en gewichtig, met zekerheid kunnen bepalen. Geen der andere vastendagen — 10 Tebet, de aanvang der belegering van Jeruzalem; 17 Tammuz, de inname der stad; 3 Tisjri, de vermoording van Gedalja — was van zóóveel aandoenlijk belang als 9 Ab omdat op dien dag Israëls rampen zoo ontzachelijk talrijk waren, לפי שהכפלו בו צרות. Op 9 Ab toch hadden plaats gegrepen: de afkondiging der veertigjarige omzwerving in de woestijn, de eerste verwoesting van den tempel door Nebucadnezar, de tweede door Titus, de slechting en omploeging van den tempelberg door Tirinus [1]) Rufus, de bloedige demping van Bar-Kochba's opstand .... kortom 9 Ab was een treurdag bij uitnemendheid [2]). Zelfs in de nog latere geschiedenis komt deze fatale dag telkens op den

1) Tirinus = Tyrannus. Zijn eigenlijke naam was Tinnius of Ticinius of Titus Annius Rufus. De bronnen zijn op dit punt niet eenstemmig. In Joodsche geschriften wordt hij steeds Tyrannus genoemd, om hem als een echten tiran en moordenaar te brandmerken. Zie nader over hem Graetz, IV blz. 152 verv.

2) Zie Taänit IV, 5.

voorgrond, bijv. bij de verdrijving der Joden uit Spanje onder Ferdinand en Isabella.

Men moest precies weten wanneer de maand Elul begon, om dan op den 30en dag R. H. te kunnen vieren (1 Tisjri). Want ofschoon Elul nagenoeg altoos חסר was, mocht men daar toch niet vast op rekenen, daar het Bet-Din de bevoegdheid had, om redenen hem voldoende, ook deze maand מלא te maken. Vandaar dat men, hoewel 30 Elul als R. H. vierende, steeds den volgenden dag als tweeden feestdag er bij nam. Deze tweede feestdag van R. H., met den vorigen „één langen dag” (יומא אריכא) vormende, werd als heiliger beschouwd dan de andere tweede-feestdagen, denkelijk omdat men hem in Jeruzalem ook vierde. Zie ons tractaat R. H. IV, 4. Vooral voor de Israëlieten buiten Palestina, de zoogen. Gola, die de afgezanten van het Sanhedrin vaak verscheiden dagen na de inheiliging der nieuwe maand ontvingen, was het vieren van een dubbelen feestdag noodzakelijk; vandaar de benaming יום גוב שני של טליות, om voor vergissing gevrijwaard te zijn. Alleen voor den Grooten Verzoendag was dit, om niet 48 uren achtereen te vasten, verboden. Men kon er trouwens feitelijk wel op rekenen dat Elul steeds חסר was.

5. Regeling der feesten. In deze maand vallen Rosj-Hassjana, Jom Hakkippoer en Sukkot met Azeret. Al kreeg nu de Gola omtrent het eerste feest door den verren afstand niet meer tijdig bericht, toch was ook voor hen de boodschap der gezanten van het grootste belang voor de beide andere gewichtige dagen. In Siwan behoefden geen boden te gaan, hoewel het Wekenfeest er in viel, daar men dit zelf gemakkelijk berekenen kon, als komende op den 50en dag van den 16en Nisan af gerekend.

6. Chanukkafeest. Het z. g. Inwijdings- of Lichtenfeest, ingesteld ter herinnering aan de wederinwijding des tempels (*άι ήμέραι έγκαινισμοῦ τοῦ θυσιχστηρίου*, 1 Makk. IV : 59) door Judas Makkabi (164 v. Chr.), in 't N. T. Joh. X : 22, genoemd. Zie Lightfoot o. c. blz. 644 verv. en H. Oort, De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan I blz. 197 verv. Acht dagen lang, te beginnen met 25 Kislew, den dag waarop het ver-

ontreinigde brandaltaar weer geheiligd werd, wordt dit feit herdacht, waarbij het aansteken van feestlichten eene voorname rol speelt. De Rabbijnen ontleden חנוכה in חנו כה = „zij hebben gerust op 25" (Kislew). Jozefus noemt het feest τὰ φῶτα. (Antiq. XII : 7, 7.) De Hoogduitsche Joden beginnen met één lichtje op den eersten dag aan te steken, twee op den volgenden dag, en zoo voorts tot acht toe [1]), terwijl men volgens de school van Sjammaï met acht lichtjes moet beginnen, en gaandeweg tot één afdalen [2]); beiden ter herinnering aan de sage dat het kruikje olie, het eenige ongeschonden en niet verontreinigde exemplaar dat men na de tempelreiniging nog over had, hoewel slechts voor éénen dag olie bevattende, door een wonder Gods acht dagen lang voldoende olie leverde om de Menora te onderhouden, totdat men nieuwe had kunnen toebereiden.

7. **Purimfeest**, gevierd op 14 of [3]) 15 Adar ter herinnering aan de heuchelijke uitredding der Joden in het boek Esther beschreven [4]). In een schrikkeljaar, d. i. een jaar van 13 maanden, wordt dit feest in Adar II gevierd.

8. **Kleine Paaschfeest.** Volgens Num. IX : 9 verv. kan hij die in Nisan door eenige wettige reden verhinderd is het Paaschfeest te vieren, dit op 14 Ijjar doen, welk feest dan het kleine Pesach genoemd wordt, „klein" zeker wel omdat slechts eene kleine minderheid het alsdan zal hebben gevierd, of omdat het niet, gelijk de andere feesten, zeven dagen maar slechts één dag duurde. Dit laatste is het gevoelen van Maimonides. — De Misjna zegt zoo bepaald mogelijk dat de gezanten ter wille van zes maanden uittrokken. Daarom

1) Op grond van eene talmudische decisie, die herhaaldelijk voorkomt, dat er bij heilige zaken steeds climax, en geene afdaling, behoort te zijn.

2) Met een beroep op Num. XXIX : 12 verv., waaruit blijkt dat de varren, op Sukkot te brengen, in afdalend getal waren voorgeschreven, den eersten dag 14, den tweeden dag 13 enz. Dit beginnen met één of met acht lichtjes, was ook één der twistvragen tusschen de scholen van Hillel. Zie Hamburger II blz. 1270 en Talm. Babli Sabbat 21b.

3) Zie Megilla I, 1.

4) Men leest dan het boek Esther, geeft geschenken aan vrienden en armen, en brengt deze dagen in feestelijke stemming door.

zou het slot kunnen verbazen dat ook de mogelijkheid van eene **zevende** maand veronderstelt. De Gemara merkt echter h. t. p. op dat toen de (tweede) tempel stond, Taänit vanzelf kwam te vervallen, daar men toen natuurlijk niet vastte wegens den val des (eersten) tempels.

4e Misjna.

Ter wille van twee maanden mocht men 1) den Sabbat ontheiligen, namelijk Nisan en Tisjri, daar toch in 2) deze maanden de gezanten naar Syrië heengingen 3), en door die gezanten kon dan de Gola de feestdagen vaststellen. En toen de tempel nog stond mocht men de Sabbat voor alle maanden ontheiligen, wegens de vaststelling van het offer. 4)

Verklaring.

1. Mocht men. Namelijk de getuigen die de nieuwe maan gezien hadden, en dit nu voor 't Bet-Din te Jeruzalem wilden verklaren. Woonden zij nu niet verder dan een nacht- en dagreize van de heilige stad af (want immers bij grooteren afstand konden zij toch niet verhinderen dat het Bet-Din, wegens gebrek aan getuigen, de maand מלא verklaarde), dan mochten zij, wanneer de 29e dag op een Vrijdag viel, ook op den Sabbat doorreizen. Dit was voor **alle** maanden geoorloofd, zoolang de tempel nog bestond, en er dus elke maand nieuwe-maanoffers gebracht moesten worden. Maar sedert die door de verwoesting van het heiligdom ophielden, hebben de Rabbijnen het alleen voor Nisan en Tisjri vergund, omdat van die maanden alle feesten afhangen, en die moeten op grond van het במועדם (zie laatste Misjna van deze Perek) op den vastgestelden tijd gevierd worden.

2. In. Wij leggen den nadruk op het woordeken „in." Bij de vier andere maanden konden de afgezanten henengaan uit Jeruzalem, nog eer zij het מקודש (zie ditzelfde tractaat II, 7) uit den mond des presidenten vernomen hadden, wan-

neer zij uit den stand der maan of de aanwezigheid der getuigen konden opmaken dat het Bet-Din stellig den volgenden dag als Rosj-Chodesj zou inheiligen. Maar in deze maanden, waarin de feesten vielen, en waarbij het mogelijk was dat om redenen hém voldoende het Bet-Din, ondanks hetgeen men met zijn eigen oogen zag of getuigen mededeelden, uit eigen machtsbevoegdheid de maand חסר of מלא verklaarde, wachtten de gezanten de uitspraak des presidenten af.

3. **Naar Syrië heengingen.** Om de beslissing van het Bet-Din aan de Gola bekend te maken; een ieder die de Babyloniërs bezoeken wilde ging door Syrië. Deze boden echter mochten den Sabbat, en andere feestdagen, niet ontwijden, zoodat zij bijv. om het Nieuwjaarsfeest eerst aan den avond van 1 Tisjri op weg mochten; en daar weldra de Groote Verzoendag ook aanbrak, en nog een Sabbat er tusschen kwam, waren vele verafgelegen plaatsen voor de Tisjri-boden ten eenen male onbereikbaar. Gelukkig dat men daar door de dubbele feestdagen zijn geweten gerust kon stellen, terwijl men, naar den veel gebruikten grondregeldien men in de woorden Ex. XXIII : 2 אחרי רבים להטת vond aangegeven, „de meerderheid volgde" in dezen zin dat men maar aannam: „Elul is bijna altoos חסר, en zal het dus ook thans wel zijn."

5e Misjna.

Hetzij de nieuwe maan hoog boven den horizont 1) gezien werd, hetzij niet 2), men mocht den Sabbat ontheiligen. R. José 3) echter beweert: indien zij hoog boven den horizont gezien werd, mocht men den Sabbat niet ontheiligen. 4)

Verklaring.

1. **Hoog boven,** בעליל = בגלוי, manifeste, voor allen zichtbaar, a. r. עלל; עליל = iets dat in het oog valt, dat de aandacht tot zich trekt. Anderen verklaren „aan een helderen hemel" met verwijzing naar Psalm XII : 7.

2. **Hetzij niet.** De maansikkel kan ook vlak bij den

horizont staan, en dan is het zeer wel mogelijk, door het avondrood der ondergaande zon, zich te vergissen in het al of niet zien der ondergaande maan.

3. **R. José** ben Chalafta, leerling van R. Akiba en Jochanan ben Nuri, behoorde tot het derde tannaietengeslacht, eerste helft der tweede eeuw. Geboren te Sepphoris is hij, na de Romeinsche vervolging een tijdlang ontvlucht te hebben, toch weer in zijne geboorteplaats gestorven. Hij vervaardigde eene kroniek der Joodsche geschiedenis, van de schepping der wereld af tot op Bar-Kochba toe, genaamd סדר עולם, vooral voor de periode van Alxander den Groote van veel belang. Zie Graetz, IV blz. 200, en Hamburger II blz. 493 verv.

4. **Niet ontheiligen.** Omdat hij veronderstelt dat men haar dan toch zeker ook in Jeruzalem gezien, en van haar bij het Bet-Din getuigenis afgelegd zal hebben. Men heeft echter de de opinie van R. José niet tot halacha (rechtspraktijk) verheven, en ook voor het geval dat de maansikkel נראה בעליל Sabbatsschennis geoorloofd. Een nog veel sterker sprekend staaltje daarvan deelt ons de volgende Misjna mede.

6e Misjna.

Het geschiedde eens, toen meer dan veertig paren 1) voorbij trokken, dat R. Akiba 2) hen in Lydda 3) terughield. 4) Daarop zond R. Gamliël 5) hem de boodschap: indien gij de menigte terughoudt, zult gij haar later tot een struikelblok wezen. 6)

Verklaring.

1. **Veertig paren.** Die allen, zonder van elkaar af te weten kwamen, om van de door hen geziene nieuwe maan voor het Bet-Din te getuigen, en allen op Sabbat door wilden reizen naar Jeruzalem.

2. **R. Akiba** ben Jozef, uit het tweede tannaietengeslacht, was leerling van R. Eliezer ben Hyrkanos. Eerst laat van het heidendom tot het Jodendom overgegaan, en aanvankelijk den indruk gevende eer van domheid dan van scherpzinnig-

heid, werd hij door stalen vlijt een der korypheën der wetsstudie. Hij was het die uit elke letter der Thora, ja zelfs uit de kroontjes der letters, verborgen wijsheid en halacha's wist op te delven. Hij is de eerste die de tot dusver chaotisch medegedeelde traditiën systematisch ordende en groepeerde (משנה דר' עקיבא), in deze een voorlooper van R. Jehuda Hannasi. Zie Graetz, o. c. IV blz. 53 verv. en Hamburger II blz. 32 verv.

3. **Lydda.** Eéne dagreize van Jeruzalem verwijderd. Zie Maäser Sjeni V, 2.

4. **Tegenhield.** Niet omdat het Bet-Din hen niet noodig had, dewijl de maan נראה בעליל, want ook R. Akiba wilde dat er per se getuigen kwamen, naar de letter der Thora; maar deze groote, zoo in 't oog loopende Sabbatsontheiliging wilde hij voorkomen. Hij achtte één paar voldoende. Uit eene Boraïtha, in de Gemara R. H. 22ª geciteerd, zien wij dat het niet R. Akiba, maar een beambte uit Gadara was, met name Schispar, die deze getuigen terughield, waarvoor hij door R. Gamaliël uit zijn ambt ontzet was.

5. **R. Gamliël II,** zoon van den patriarch Gamliël I die zoo krachtig tegen de Romeinen gestreden had, en ter onderscheiding van hem gewoonlijk Gamliël II of Gamliël van Jabne genoemd, was eveneens patriarch (Nasi), en poogde met alle kracht deze waardigheid tot geestelijk middelpunt van het Jodendom te maken. Met niets ontziende gestrengheid deed hij zelfs oude en hoog geëerde Rabbi's in den ban, wanneer zij zich niet naar de meerderheid wilden voegen, hetwelk eindelijk ten gevolge had dat het Bet-Din hem afzette, en een anderen president koos. Later evenwel werd hij op nieuw met deze gewichtige betrekking bekleed. Hij vertegenwoordigt den geest van orde en gezag. Zijn leeftijd valt tusschen 80 en 118. Zie nader over hem Graetz, o. c. IV blz. 86 verv. en Hamburger II blz. 237 verv.

6. **Struikelblok wezen.** De meerderheid der mannen zal zich niet wederom aan zulk een behandeling willen blootstellen, en de lust tot het afleggen van getuigenis zal er door verminderen. Men volgde dan ook in de praktijk R. Akiba

(of dien Schispar) zóó weinig, dat men veeleer de getuigen door feestelijke maaltijden en derg. trachtte aan te lokken.

7e Misjna.

Wanneer vader en zoon de nieuwe maan gezien hebben, mogen zij gaan 1); niet dat zij zich samen mogen vereenigen 2), maar wanneer een hunner ongeldig wordt verklaard 3), kan zich de tweede met iemand anders vereenigen. R. Simeon zegt: vader en zoon en al zijn bloedverwanten mogen omtrent de nieuwe maan getuigenis afleggen. 4). R. José zeide: het gebeurde eens met Tobia den geneesheer dat hij en zijn zoon en zijn vrijgelaten slaaf de nieuwe maan te Jeruzalem gezien hadden, en de priesters namen hem en zijnen zoon aan 5), maar verklaarden zijn slaaf ongeldig; doch toen zij voor het Bet-Din kwamen, namen de rechters hem en zijn knecht aan, maar verklaarden zijnen zoon een ongeldig getuige.

Verklaring.

1. **Gaan**, naar 't Bet-Din als getuigen.

2. **Vereenigen** tot één paar.

3. **Ongeldig**, bijv. doordat hij bewezen wordt een onbetrouwbaar getuige, of een dief te zijn; vergel. noot 1) van de volgende misjna.

4. **R. Simeon** argumenteert ten gunste zijner opvatting uit denzelfden text dien zijne tegenstanders bezigen om haar te bestrijden, nl. Ex. XII : 2, waar God tot Mozes en Aäron zegt: החדש הזה לכם ר״ח וג׳. R. Simeon deduceert uit de omstandigheid dat hier niet, gelijk elders, bijstaat: „zeg tot de kinderen Israëls", dat nu ook hun getuigenis geldig is ofschoon ze broeders zijn, אף על פי אתם אחים = לכם. De Rabbijnen echter die R. Simeon bestrijden, erkennen wel dat in dit לכם iets bizonders schuilt, maar meenen dat er geheel iets anders door wordt aangewezen: לכם, aan uwe handen, o Mozes en Aäron! gij die de voornaamsten van

het volk zijt, die er het hoogste gezag over uitoefent = dus aan u, o Bet-Din! verblijve de beslissing of er een dag zal worden toegevoegd of niet, en dat hange niet af van het plebs dat de nieuwe maan gezien heeft!

5. **Hem en zijnen zoon aan**, toen zij hun getuigenis kwamen afleggen. In welke qualiteit deze priesters dit oordeel uitspraken, en welke priesters hier bedoeld worden, is ons niet recht duidelijk. Ze zijn het dus ten deze eens met R. Simeon, die echter in de praktijk niet gevolgd wordt. Er zijn trouwens meer voorbeelden dat priesters, die zich zoo gaarne op het אתך van Ex. XVIII:22 beriepen (met u, bij u = personen die naast u kunnen geplaatst worden, die even aanzienlijke afkomst hebben), van het officieele wetscollege verschilden. Zie Tosafot Sanhedr. IV, 2 en Adajot VIII, 3 op het einde.

8e Misjna.

De volgende personen 1) zijn niet toegelaten tot het afleggen van getuigenis 2); die dobbelspel speelt 3), die op rente uitleent 4), die duiven laat uitvliegen 5), die handel drijven met de opbrengst van het Sabbatjaar 6), en slaven. Dit is de algemeene regel: elk getuigenis dat eene vrouw niet mag afleggen, dat mogen ook zulke mannen niet afleggen 7).

Verklaring.

1. **Personen.** Deze volgorde, met uitzondering van de aan 't eind genoemde slaven, komt ook voor Sanhedrin III, 3. Zij worden allen verdacht, ter wille van geldelijk gewin, de wet zonder aarzelen te overtreden, en zijn daarom פסולים.

2. **Niet toegelaten.** פסול technische term, iemand die tot het afleggen van getuigenis, tot het zitting nemen in eenig college, om verschillende redenen niet bevoegd is. Zoo is bijv. in de vorige Misjna de uitspraak van R. Simeon iets bizonders, daar anders bloedverwanten nooit te zamen in ééne zaak mogen getuigen. Tegenover פסול staat כשר.

3. Dobbelspel speelt. Altijd indien hij daar zijn beroep van maakt, en er van leeft. Een mensch moet zich òf met de Thora òf met handwerk en handel bezig houden. Winst door spel verkregen, zelfs al is er geenerlei oneerlijkheid bij gepleegd, vindt geene genade in de oogen der Rabbijnen; het leidt zoo licht tot hartstocht, en 't aanwenden van allerlei kunsten en streken. In hun oog zijn zulke spelers „roovers", גזלנים מדרבנן.

4. Rente uitleent. De Israëliet mocht zijn broeder geen rente geven, noch die van hem nemen, doch den Nokri mag hij wel rente geven, laten nemen (Deut. XXIII: 20, 21) 1). Van deze rente is hier echter geen sprake; dat is een verbod van de Thora, en wie dàt overtreedt, is per se pasoel. Hier wordt rente bedoeld niet alleen bij leenen, maar ook bij huren, verkoopen en anderszins gemaakt. Volgens de Rabbijnen mag men ook geene vergoeding aannemen, wanneer men eene verschuldigde som gelds later dan den vastgestelden datum ontvangt; ook dàt zou „rente" wezen 2).

5. Duiven uitvliegen. Ook een soort dobbelspel. Men wedde: „als uw duif vóór mijn duif aankomt, zal ik u zóó en zóóveel geven", en derg. Of ook wel men dresseerde de duiven er op anderen mee te lokken, en eigende zich die dan toe.

6. Opbrengst Sabbatjaar. De Thora zegt uitdrukkelijk (Exod. XXIII: 11) dat die opbrengst tot spijze moet dienen, ergo — redeneeren de Rabbijnen — niet tot verkoop.

7. Algemeene regel. Na de enkele voorbeelden, wordt nu

1) Aldus is de opvatting van den Talmud en de meeste Joodsche leerboeken (zie Baza Mezia 70b; Nachmanides en Ibn Ezra t. d. p.; de Boraïtha in Sifre, Deut. XXIII : 20, 21); er allen zeer den nadruk op leggende dat hier de Hifil-vorm gebruikt wordt (לֹא־תַשִּׁיךְ), vertalen zij deze woorden: „gij zult geen rente laten nemen." Stel de Jood A komt bij Nokri B, en vraagt hem *f* 100 ter leen, en deze wil ze hem geven tegen vijf procent; dan mag de Jood zich door dien vreemde wèl „laten bijten", zich wèl den schadepost van 5°/₀ rente laten opleggen, maar als een Jood deze rente van hem vroeg, zou hij die *f* 100 niet mogen accepteeren.

2) Zie verschillende talmudische uitspraken dienaangaande in Hamburger I blz. 1085.

een algemeene regel aangegeven, en wel ontleend aan de vrouw. Daar toch de Misjna spreekt van eene vrouw die אינה כשירה is, zijn er ook gevallen denkbaar waarin zij wèl כשירה is. Die worden dan in de Gemara opgenoemd. Bijv. zij mag wèl van eene andere, haar niet verwante, vrouw getuigen dat haar man gestorven is, of van eene van echtbreuk verdachte vrouw, dat zij werkelijk echtbreuk begaan heeft, in welk laatste geval men aan die vrouw geen vloekwater te drinken geeft, daar men God niet verzoeken mag. Voor zulke gevallen nu mogen ook die dobbelaars, woekeraars enz. als getuigen dienen. Dat de vrouw, behoudens genoemde gevallen, niet als getuige mag optreden, is geheel naar de Joodsche beschouwing van het Thorawoord. Men denke aan het zeggen der Gemara נשים דעתן קלות „wat vrouwen denken en weten is licht", m. a. w. zij zijn gewoonlijk overijld in hare oordeelvellingen, en missen den moed der mannen om bij de waarheid te blijven. Merkwaardig is het dat de Rabbijnen vrouwen en slaven, personen die volgens de Thora פסול zijn, in sommige gevallen toch als getuigen aannemen. 1)

9e Misjna.

Wanneer iemand de nieuwe maan gezien had 1), maar niet kon gaan 2), mocht men hem op een ezel zetten, zelfs in een draagstoel 3), en wanneer men hun 4) den weg onveilig maakte 5) mocht men stokken in de hand nemen; en als de reis lang duurde 6), mochten zij teerkost medenemen, want zelfs voor een afstand van nacht en dag 7) mocht men den Sabbat ontheiligen om over de nieuwe maan getuigenis af te kunnen leggen, want er staat geschreven: „dit zijn de gezette hoogtijden des Heeren, die gij uitroepen zult op hunne gezette tijden." 8)

---

1) Bertinoro merkt dit dan ook op ואף על פי שהכשירו העבד והאשה שהן פסולים מן התורה. Een dergelijk niet minder belangrijk voorbeeld citeerde ik in mijne dissertatie, De goddelijke vergelding enz. 1881, blz. 1.

Verklaring.

1. **Gezien had.** Bedoeld is hier op Vrijdagavond, zoodat de Sabbat is ingetreden.

2. **Niet kon gaan.** Door ziekte of anderszins.

3. **Draagstoel.** Dien men dus opnemen moest, wat op Sabbat verboden is, evenals een dier iets te laten verrichten.

4. **Wanneer men.** Een ander geval. Eenige getuigen gaan naar Jeruzalem langs een door roovers onveilig gemaakten weg. De Gemara deelt mede dat het Sadduceërs en Boëthusianen waren die deze baldadigheden pleegden.

5. **Weg onveilig.** De Misjna heeft alleen צודה להם, maar in elk geval is te suppleeren בדרך, hetwelk een Oxforder M S ook werkelijk heeft. Zie Levy, Neu-Hebr. Wört. s. v. צדי.

6. **Lang duurde.** Doordat zij ver van Jeruzalem af wonende, een langen weg hadden af te leggen.

7. **Nacht en dag.** Verder mocht men niet gaan. Zie noot 1 van misjna 4.

8. **Gezette tijden.** Lev. XXIII: 4. Overal waar in de Thora het woord מועד voorkomt, en gezegd wordt dat een of andere zaak op eenigen bepaalden tijd geschieden moet, gaat die zaak boven den Sabbat, dien men dus, zoo noodig, er voor ontheiligen mag. De Rabbijnen drukken dat eigenaardig aldus uit: פה שאסר פה שהתיר, de mond die verbiedt (een verbod uitspreekt) is dezelfde die ook veroorlooft (dat verbod op zijde te zetten).

HOOFDSTUK II.

1e Misjna.

Indien het Bet-Din den getuige 1) niet kende 2), zond men 3) een ander 1) met hen mede, om aangaande hem getuigenis af te leggen. In het eerst nam men ieders getuigenis omtrent de nieuwe maan aan, maar sedert

de afwijkende secten 4) het bedorven hebben 5) heeft men bepaald enkel van bekende personen getuigenis aan te nemen.

Verklaring.

1. **Den getuige . . . een ander.** In het laatste geval zal wel een paar getuigen bedoeld zijn, gelijk de Gemara h. t. p. opmerkt.

2. **Niet kende** als כשר en betrouwbaar.

3. **Men,** nl. de plaatselijke autoriteit, het Bet-Din der stad vanwaar dat eerste paar getuigen uitgaat.

4. **Afwijkende secten.** In de verschillende Talmud- en Misjna-edities worden hier verschillende woorden gevonden; המינין of אפיקורסים of הביתוסין of הצדוקים. De Sadduceërs door velen van een bepaalden leidsman Tsaduk afgeleid [1]), door anderen weer anders in hunnen oorsprong verklaard [2]), zijn evenals de volgelingen van Baithus, wiens naam uit Jozefus welbekend is [3]), voor de Misjna weerstrevers van de voorschriften der Rabbijnen, en loochenaars van een toekomstig leven en oordeel, terwijl Epicurus onophoudelijk als de personificatie van het Atheïsme voorkomt. Minin zijn eveneens: ketters, scheurmakers, en kunnen — gelijk hier in deze Misjna — ter aanduiding van alle aanhangers eener anti-farizeeuwsche, anti-rabbijnsche geloofsleer of instelling genoemd worden.

---

1) Hamburger II blz. 1041 ziet in de benaming Tsad*du*kim eene opzettelijke, krenkende verandering van Tsad*di*kim gelijk zij zichzelven oorspronkelijk noemden, en houdt hen voor eene partij die den middelweg zocht tusschen het onjoodsche Hellenisme en het ultrarabbinistische Chassidisme, aanvankelijk gansch niet afkeerig van de inzettingen, nog minder van het geloof der vaderen, maar allengs door de ultra-orthodoxen op zij, en meer links, gedrongen. De Baithuseërs, ten dage van Herodes I in blakende gunst aan diens hof, en de hoogste geestelijke waardigheden bekleedende, verdwenen langzamerhand of liever losten zich op in de Sadduceërs.

2) Zoo bijv. Graetz III blz. 96.

3) Antiquit. XV. 4, 3.

5. Bedorven hebben. Deze ketters hadden, gelijk de Jeruz. en Babyl. Talmud h. t. p. verhalen er belang bij den 1e Nisan op Sabbat te doen vallen. Daar zij uit oppositie tegen de Rabbijnen (Farizeërs, Chasidim, kortom de strenggeloovige, heerschende partij), die het ממחרת השבת van Lev. XXIII: 15 steeds op 16 Nisan stelden, omdat zij den 15en Nisan per se voor Sabbat hielden,[1]) deze traditie verwierpen, werd hun voorgeworpen dat met hunne opvatting van מ'ה' = Zondag, den dag na den wekelijkschen Sabbat, de afstand van Pesach tot het Wekenfeest wel eens meer dan 49 dagen zou kunnen duren. Om dit nu te voorkomen, kochten zij getuigen om door wier valsche verklaring 1 Nisan op een Sabbat, en dus 16 Nisan op een Zondag zou vallen. Eén dier getuigen echter verklapte het bedrog, waardoor het plan verijdeld werd. Maar sedert nam dan ook het Bet-Din bovengenoemden maatregel.

2e Misjna.

In het eerst was men gewoon fakkels 1) aan te steken 2), maar sedert de Kuteërs 3) het bedorven hebben 4), heeft men bepaald dat boden zouden uitgaan.

Verklaring.

1. Fakkels משׂוּאָה, מַשָּׂאָה, מַשְׂעָה, samenhangend met נשׂא, is de opstijgende vlam, vooral de als signaal gebruikte fakkel. Tosafot Jom Tob h. t. p. verwijst op gezag van den Talmud naar 2 Sam. V: 21. (Chald. Vert.).

2. Aansteken. De volgende Misjna toont aan hoe men daarmede te werk ging.

3. Kuteërs. De Samaritanen. Onder de vreemde stammen door den Assyrischen koning in het ontvolkte gebied van Noord-Israël overgebracht, waren ook de כותים (2 Kon. XVII:

---

1) Zoo heeten de feestdagen meermalen in de H. S. Zie Lev. XXIII: 24, 29. En als Rosj-Hassjana, Sukkot en Azeret zoo heeten, dan toch gewis Pesach ook.

24, 30), en naar deze Kuteërs wordt in Rabbijnsche geschriften veelal dat half-Joodsche, half-heidensche volk der Samaritanen genoemd, dat door de Joden, en de Joden door hen, zoo geweldig gehaat werd.

4. **Bedorven.** Het Bet-Din van Jeruzalem was gewoon deze fakkels alléén te ontsteken wanneer de maand חסר was, zoodat de nieuwe maand met den 30en dag begon. Dàn werden aan den vooravond van den 31en de vuren ontstoken, waardoor de Gola wist dat de 30e dag Rosj-Chodesj geweest was. Had daarentegen het Bet-Din de maand מלא verklaard, dan werden er geen vuren ontstoken, en wist dus de Gola uit het wegblijven dier signalen dat de 31e dag Rosj-Chodesj geweest was. Door nu aan den vooravond van den 31en dag ook in dit laatste geval tòch fakkels te ontsteken, brachten de Kuteërs, uit haat tegen het Jeruzalemsche Sanhedrin, de Gola in de war. Daarom moest het Bet-Din wel een ander middel te baat nemen om de Gola betrouwbaar in te lichten, en den dienst van boden gebruiken. Het is echter waarschijnlijk dat men dien ook reeds vroeger bezigde waar men de vuursignalen niet aanwenden kon of wilde. Zoo lezen wij van R. Gamliël I dat hij brieven naar Galilea, Syrië en Babylonië door middel van boden zond, om bericht te geven van het besluit des Sanhedrins het jaar met eene maand te verlengen.

3e Misjna.

Hoe ontstak men die fakkels? Men nam lange cederhouten stangen 1), rieten en takken van den olieboom en vlasstengels, en omwikkelde dat met een draad 2). Daarop klom men boven op den berg 3), en ontstak met die (brandbare stoffen) een vuur, zwaaide dat dan heen en weer, en op en neer, totdat men een ander hetzelfde op een tweeden berg zag doen, en zoo op een derden berg, enz.

Verklaring.

1. **Stangen.** כְלוֹנָס hetzelfde woord waarmee de Targum

het woord נֵס verklaart, de stang aan welken Mozes de koperen slang vasthechtte.

2. **Draad,** en bond een en ander daarmede aan den stang vast.

3. **Den berg.** הָהָר met het art.; bedoeld is de Olijfberg. Zie de volgende Misjna.

4e Misjna.

Vanwaar ontstak men die fakkels 1)? Van den Olijfberg tot Sarteba, en van Sarteba tot Gerophina, en van Gerophina tot Chauran, en van Chauran tot Bet-Baltin 2); van Bet-Baltin ging men dan niet weg, maar zwaaide de fakkels heen en weer, en op en neer, totdat men de gansche Gola 3) als één brandenden vuurgloed vóór zich zag.

Verklaring.

1. **Vanwaar?** Op welken berg begon men er mede? Op den Olijfberg, totdat het gemerkt werd in Sarteba.

2. **Bet-Baltin.** Altemaal namen van bergtoppen of daarop gelegen plaatsen, Sarteba, $9^1/_2$ uur van den Olijfberg, Gerophina 1 uur van Ramoth Gilead, Chauran eveneens een bergtop in het land Basan, allen, ook Bet-Baltin (= Beirum, aan gene zijde van den Eufraat gelegen) hier tot Palestina gerekend. In de Tosefta lezen wij dat deze vuursignalen ook werden gegeven op de bergen Tabor en Machwar.

3. **De Gola,** de in Babylon vertoevende Joden. Wanneer men het signaal gezien had, klom men ijlings met een brandenden fakkel op zijn dak, om aan weer verder wonenden op deze wijze tijding te geven van het genomen besluit. Of men zich in Alexandrië, waar de talrijke Jodenbevolking gewis denzelfden kalender had als in Palestina, ook naar 't besluit van het Jeruzalemsche Bet-Din, dan wel naar 't Alexandrijnsche gerechtshof schikte, is onzeker. Wellicht had men daar wegens gebrek aan goede stations voor de

vuursignalen, reeds veel vroeger dan in Babylonië, zich aan het vieren van dubbele feestdagen gewend.

5e Misjna.

Er was te Jeruzalem een groote hof, Bet-Jaäsek genaamd 1), waar zich alle getuigen verzamelden, en waar het Bet-Din hen onderzocht, en hun groote maaltijden bereidde, opdat zij des te grager zouden komen 2). In het eerst mochten zij den ganschen dag 3) daar niet van daan 4), maar R. Gamliël de Oudere 5) heeft bepaald dat zij voortaan 2000 ellen naar alle kanten 6) heen mochten gaan. En niet die getuigen alleen 7), maar ook eene vroedvrouw die gekomen is om eene barende te helpen, en wie kwam om iemand uit brandgevaar, of rooverbende, of water 8), of ingestorte woning 9) te redden 10), die allen worden als inwoners der stad beschouwd, en mogen 2000 ellen naar alle kanten henengaan.

Verklaring.

1. **Bet-Jaäsek**, a. r. עזק omgraven, insluiten. De Talmud verklaart deze benaming: omdat men daar de halacha van den kalender afsluit.

2. **Grager komen.** Men wilde alles vermijden wat de getuigen zou kunnen afschrikken naar Jeruzalem te komen. Zie I, 6.

3. **Ganschen dag.** Bedoeld is een Sabbatdag.

4. **Niet vandaan.** De Israëliet mag op Sabbat slechts eene Sabbatsreize maken (תחום שבת), 2000 ellen bedragende buiten de afsluiting van het stadsgebied. Heeft men die afgelegd, dan mag men nog maar 4 ellen gaan, m. a. w. men moet blijven waar men is. In dien חצר als een omheinde, van den openbaren weg afgesloten ruimte, mocht men zich vrij bewegen; die werd met 4 ellen gelijk gesteld; maar daarbuiten mocht men niet gaan. Deze lieden nu hebben, om hun getuigenis te komen afleggen, de Sabbatsgrens over-

schreden, en mogen na afloop daarvan niet meer naar hunne woonplaats terug, hetwelk voor velen recht lastig en afschrikwekkend wezen zou. Vandaar de bepaling van R. Gamliël.

5. **Gamliël de Oudere**, voorzitter van het Sanhedrin in de laatste dertig jaren vóór de verwoesting van den tempel, tannaiet en wetsgeleerde van groot gezag. Zie Hamburger II blz. 236.

6. **Alle kanten**, nl van de stad. De חצר stond, als geheel en al afgesloten, met 4 ellen gelijk.

7. **Getuigen alléén** hadden dit voorrecht.

8. **Water**, bijv. een overstrooming, watersnood.

9. **Ingestorte woning**, bijv. bij een aardbeving.

10. **Redden.** Kortom, al diegenen die eene dringende, voor 's menschen leven belangrijke af onmisbare taak te vervullen hebben, behoeven zich door vreeze voor Sabbatsschennis of voor gedwongen verblijf, niet terug te laten houden.

6e Misjna.

Hoe onderzocht men de getuigen? Men onderzocht het eerst het paar dat het vroegst gekomen was, liet den oudste 1) daarvan binnenkomen, en zeidé tot hem: „zeg ons! hoe hebt gij de maan gezien? Vóór of achter de zon 2)? Ten Noorden of ten Zuiden van de zon 3)? Hoe hoog stond zij boven den horizont 4)? Naar welken kant neigde zij henen 5)? Hoe breed was zij 6)?" Antwoordde dan die getuige: „ik zag haar vóór de zon", dan was zijn getuigenis ongeldig 7). — Daarna liet men den tweeden getuige binnenkomen, en onderzocht hem 8). Werden dan hunne uitspraken eensluidend bevonden, dan werd hun getuigenis als geldig aangenomen. Toch ondervroeg men 9) alle overige paren ook nog op de hoofdpunten 10), niet omdat men hun getuigenis nog noodig had, maar opdat zij niet beleedigd 11) zouden weggaan, maar een ander maal met genoegen terugkomen.

Verklaring.

1. **Den oudste.** הגדול hier niet, gelijk sommigen verklaren, den aanzienlijkste, maar den oudste, natu major.

2. **Voor of achter?** D. w. z. stond het donkere stuk der maan naar de zon toegekeerd of niet? Alleen het laatste geval is mogelijk, daar immers de op zichzelf donkere maan, haar licht van de zon ontvangt, en wij dus alleen dat deel van de maan zien kunnen dat naar de zon staat toegekeerd. Wanneer dus de getuigen het onmogelijke geval zeiden gezien te hebben dat de maan haar duister gedeelte naar de zon toekeerde, was vanzelf hun getuigenis van nul en geener waarde.

3. **Ten N. of ten Z?** De Gemara h. t. p. en Rasji zeggen dat deze vraag geheel op hetzelfde neerkomt als de vorige. Vóór de zon = ten Noorden, achter de zon = ten Zuiden.

4. **Hoe hoog?** Hier waar natuurlijk slechts van betrekkelijk juiste opgaven sprake kan wezen, liet men ook zekere speelruimte. Zei bijv. de eene getuige: „naar mijn idée twee ellen", en de andere: „naar mijn idée drie ellen", dan verklaarde men hen om dit kleine verschil niet voor ongeldig. Maar als de opgaven verder uit elkaar liepen wèl.

5. **Naar welken kant?** Naar welken kant was zij open? Wanneer het middelpunt der maan met dat der zon voor ons oog in ééne rechte lijn komen te liggen, is de maan voor ons onzichtbaar. Daarna begint zij zich van de zon te verwijderen, wordt allengs voor ons zichtbaar, en heeft na $3^3/_4$ dag den vorm van een). Na nog evenveel dagen heeft zij den vorm van een halve cirkelschijf, daar dan zoowel van de verlichte als van de donkere zijde de helft naar ons is toegekeerd. Na 14, 8 dagen staat zij vlak tegenover de zon, en hebben wij volle maan, waarna zij ten Westen der zon komende, weer kleiner wordt, na $3^3/_4$ dag den vorm eener (heeft, en ten slotte geheel uit het oog verdwijnt.

6. **Hoe breed?** Want hoe dichter zij bij de zon komt, des te smaller wordt hare schijf, hoe verder van de zon des te breeder.

7. **Ongeldig.** Letterlijk: dan had hij hoegenaamd niets gezegd. Zie sub 2). Hetzelfde geldt van de andere gedane vragen: luidde zijn antwoord als eene bepaalde onmogelijkheid, dan was zijn getuigenis ongeldig.

8. **Onderzocht men.** Met dezelfde vragen als zijn voorganger.

9. **Ondervroeg men.** Ofschoon men aan één geldig paar getuigen genoeg had om een wettig besluit te nemen.

10. **Hoofdpunten.** Niet meer zoo in alle bizonderheden als dat eerste paar; 't was nú slechts voor den vorm.

11. **Beleedigd.** Het zou zoo hard zijn geweest wellicht een verre reis en veel moeite er voor over te hebben gehad, en dan niet eens een oogenblik aan het woord te zijn gekomen.

7e Misjna.

De President van het Gerechtshof zeide 1): Mekoedasj! (de maand is ingeheiligd), waarop al het volk na hem zeide: mekoedasj! mekoedasj! 2) Men heiligde de maand in, hetzij de maan op haar tijd gezien werd, hetzij niet 3). Maar R. Eliëzer ben-Zadok 4) zeide: wanneer de maan niet op haar tijd gezien wordt, heiligde men de maand niet in, want dan had de Hemel dit reeds gedaan 5).

Verklaring.

1. **Zeide**, nl. wanneer het getuigenverhoor bevredigend was afgeloopen. Dat dit door hem geschieden moet wordt bewezen, zoowel uit Lev. XXIII : 44 (Mozes = de Praeses van 't Bet-Din) als uit Lev. XXIII : 2, waar אתם zonder ו defective geschreven staat, zoodat men אַתֶּם kan lezen, en gijlieden = Bet-Din, geïncorporeerd in zijn voorzitter.

2. **Mekoedasj, mekoedasj.** De noodzakelijkheid deze woorden tweemalen te spreken, bewijst men uit Lev. XXIII ; 4 מקראי קודש, heilige samenroepingen (in plur.), hetwelk op twee uitroepen wijst.

3. **Hetzij niet.** Op haar tijd, d. w. z. op den tijd waarop zij bij heldere lucht gezien moet worden, nl. kort na zonsondergang van den 29en dag. Deze tanna wil dus den president Mekoedasj! doen uitroepen, onverschillig of de maan tusschen den 29en en 30en dag is gezien, of tusschen den 30en en 31en, ofschoon men het in 't laatste geval onnoodig zou kunnen oordeelen, daar de nieuwe maand alsdan feitelijk begonnen is.

4. **R. Eliëzer,** leerling van den tannaiet R. Meïr, zooals blijkt uit Kilaïm VII, 2 waar hij uit diens naam iets mededeelt. Hij leefde dus circa 150.

5. **Reeds gedaan.** Dan was van zelf de 31e dag als de eerste der nieuwe maand beschouwd, en dan behoefde volgens R. Eliëzer geen officieele inheiliging der maand plaats te grijpen. Immers verplicht was dat inheiligen bij maanden niet; de Thora schrijft het alleen bij jaren voor. Zie Lev. XXV: 10. De reden waarom het Bet-Din het dan toch wèl bij de maand deed, wier eerste dag de 30e dag der loopende maand was, lag hierin dat men toch weten moest òf het Bet-Din, naar zijn vrijen wil, de maand voor gesloten wilde verklaren, ja dan neen. Zoo ja, dan maakte het dat door zijn Mekoedasj! bekend, niet omdat de Thora het gebood, maar מפני שצריך חזוק, als een versterking, openlijke tentoonstelling der hem opgedragen volmacht. Liet echter het Bet-Din dien 30en dag kalm voorbijgaan, dan was per se de 31e Rosj-Chodesj. In de praktijk volgde men niet den eersten tanna, maar R. Eliëzer.

8e Misjna.

Rabban Gamliël 1) had de gestalten der maan 2) op een tafel en aan den muur van zijn kamer 3) hangen, en toonde die aan ongeletterde 4) getuigen, zeggende 5): „zag de maan er zóó uit toen gij ze zaagt, of aldus?" — Het gebeurde eens dat twee getuigen kwamen, die zeiden: „wij hebben de nieuwe maan des morgens in het Oosten, en des avonds in het Westen gezien", waarop

Jochanan ben Nuri 6) hen voor valsche getuigen verklaarde. Toen zij echter in Jabne kwamen nam R. Gamliël hun getuigenis wèl aan 7). — Ook geschiedde het eens dat twee getuigen kwamen, die zeiden: „wij hebben de maan op haar tijd 8) gezien, maar in den nacht van den bijgevoegden schrikkeldag was zij niet te zien 9)." Toch nam R. Gamliël hun getuigenis aan 10). R. Doesa ben Hyrkanos 11) daarentegen zeide: „dat zijn valsche getuigen! hoe kan men van eene vrouw getuigen dat zij reeds gebaard heeft, terwijl zij den volgenden dag haar buik nog bij haar tanden heeft?" 12) Hierbij sloot zich R. Jozua 13) aan, zeggende: ik deel uw gevoelen" 14).

Verklaring.

1. **R. Gamliël**, nl. de jongere. Zie over hem Hoofdst. I, 6, noot n°. 5.

2. **Gestalten der maan**; de verschillende grootten en vormen die de maan in hare loopbaan heeft, had hij op een bord (plank, tafel) en in teekeningen aan den muur afgebeeld. In de Gemara h. t. p. wordt (fol. 24b) breedvoerig uitgeweid over de vraag of R. Gamliël zulke afbeeldingen volgens de Thora wel hebben mocht, wie ze zou hebben vervaardigd, enz.

3. **Zijn kamer**, t. w. het vertrek waar het Bet-Din zat, en waar de getuigen ontvangen werden. Zie Sanhedrin fol. 11a.

4. **Ongeletterden**, הדיוטות „idioten", hier in tegenstelling met geleerde lieden, die astronomische kennis bezaten. De tegenstelling moet telkens uitmaken wie onder הדיוט bedoeld wordt. Tegenover God is het de mensch in 't algemeen, tegenover den kunstenaar de gewone arbeider, tegenover den Hoogepriester de gewone priester, enz.

5. **Zeggende**, terwijl hij op de verschillende figuren wees.

6. **Jochanan ben-Nuri**, uit Bet-Sjearim in Galilea, van 80—130, een warm aanhanger van R. Gamliël, vriend ook van R. Akiba.

7. **Wèl aan.** Niet, natuurlijk, omdat hij het mogelijk

achtte dat de maan 's morgens in het Oosten en 's avonds in het Westen gezien was, maar door zijne berekeningen wetende dat zij des *avonds* werkelijk in het Westen zichtbaar kon zijn, hield hij *dit* deel van hun getuigenis voor het essentieele, terwijl hij aannam dat zij des *morgens* een maanvormig wolkje bij vergissing voor de maansikkel hadden aangezien. R. Jochanan daarentegen had berekend dat de maan op dien avond nog in 't geheel niet zichtbaar wezen kon, dat zij nog niet ver genoeg in haar loop gevorderd kon wezen om gezien te worden. Men zou zoo zeggen dat in dit geval een dezer beide geleerden eene verkeerde berekening gemaakt hebben moest. Maar in eene boraita (eene bepaling der Tannaïm, die niet in de Misjna is opgenomen) wordt medegedeeld hoe R. Gamliël door overlevering van zijne vaderen, die gedurende vele geslachten presidenten van het Bet-Din waren, de wetten der maansverwisseling en de geheimen der maand- en jaarberekening (סוד העבור) kende, en daaruit wist dat de tijd die tusschen den molad der maan en haar zichtbaar-worden verloopt, niet altoos even groot is, zoodat men niet met R. Jochanan aan eene berekening op dien tusschentijd gegrond, een argument ontleenen mag om a priori getuigen, die met die berekening strijden, af te wijzen. Dit wordt nog met een beroep op Ps. CIV: 19 bevestigd, waaruit blijken moet dat wèl de zon weet wanneer zij ondergaat, maar de maan niet, zoodat men omtrent haar licht geen vaste berekening maken kan.

8. **Op haar tijd.** In den vooravond van den 30^{en} dag, den avond waarop zij volgens R. Gamliël's berekeningen ook zichtbaar kon wezen.

9. **Niet te zien.** Het verklaren dat eene maand niet 29 maar 30 dagen telt heet עִבֵּר intercalare, subst. עִבּוּר.

10. **Getuigenis aan.** Niet omdat hij het onmogelijke zou aannemen dat de maan sedert haar molad, in den nacht van den 30^{en} dag genoeg van de zon zou kunnen verwijderd zijn om gezien te worden, en dan in den nacht van den 31^{en} weer dichter bij de zon zou gekomen zijn, zoodat zij niet meer gezien kon worden; want hij wist zeer goed dat de

maan haren vasten voorwaartschen gang niet verlaat. Maar uit zijne berekeningen wetende dat zij reeds den 30en gezien kon worden, hield hij dat gedeelte van hun getuigenis voor het essentieele, terwijl hij de omstandigheid dat men in den nacht van den 31en haar niet gezien had, op rekening stelde van wolken, of bergen, of welke bijkomstige oorzaak dan ook.

Men ziet uit al deze voorbeelden, die nog gemakkelijk te vermeerderen zouden zijn, hoe ten tijde van R. Gamliël II, hij allen uiterlijken eerbied voor de oudvaderlijke vaststelling der maand op het getuigenis van personen, toch de kalendarische, schriftelijke berekeningen het essentieele uitmaakten. Het Sanhedrin hield echter, in zijn conservatisme en begeerte zijn gezag ongeschonden te bewaren, zijne zelfstandige, vrije bepaling der maanden met hand en tand vast, totdat eindelijk de politieke omstandigheden, de geheele oplossing van den Joodschen Staat, en de onmogelijkheid een blijvend, rustig Sanhedrin in Palestina te houden, de aanneming van een vasten kalender noodzakelijk maakten. Eerst na de afsluiting van den Talmud kan men aannemen dat de oude manier על פי ראיה geheel was afgeschaft, al had reeds de חשבון eeuwen lang vroeger, en in toenemende mate, zijn gezag en zijn invloed doen gelden.

11. **R. Doesa.** Tijdgenoot van R. Akiba, leerling van Hillel, en zeer gezien door zijne tijdgenooten. Zie Graetz IV blz. 20.

12. **Bij haar tanden.** Eigenlijk: tusschen hare tanden. Zóó hoog reikt nog haar zwangere schoot. Wèl een drastisch beeld om het toppunt van zwangerschap aan te geven!

13. **R. Jozua** ben Chananja, de man van 't rechte midden, tijdgenoot van R. Eliëzer ben Hyrkanos. Zie Graetz IV, blz. 50 verv.

14. **Ik deel uw gevoelen.** Letterlijk: ik zie uwe woorden, uwe woorden kies ook ik, ik ben het met u eens. Derhalve stemmen in dit opzicht R. Doesa en R. Jozua tegenover R. Gamliël overeen dat de verloopen maand als een מְעֻבָּר, een maand van 30 dagen te beschouwen zijn zou. De vol-

gende Misjna spreekt nog nader over dit geval, en daar zien wij dan tevens dat hier van de maand Elul sprake is.

9e Misjna.

Hierop 1) zond R. Gamliël aan R. Jozua de volgende boodschap: „ik beveel u tot mij te komen met uwen stok en met uw geld, op den dag waarop volgens uwe berekening de Groote Verzoendag valt 2)". Toen daarop R. Akiba tot hem kwam, vond hij R. Jozua in groote droefheid 3). Maar hij voegde hem toe: „ik heb een Schriftuurplaats uit welke ik af kan leiden dat alles wat R. Gamliël (in deze zaak) doet, goed gedaan is; want er staat geschreven (Lev. 23 : 2): deze zijn de gezette hoogtijden des Heeren, de heilige samenroepingen, die gij uitroepen zult; hetzij op den juisten tijd (uitgeroepen), hetzij niet op den juisten tijd, Ik ken geen andere gezette hoogtijden dan deze". 4) — Daarop kwam hij 5) bij R. Doesa ben Hyrkanos 6), en deze zeide tot hem: „indien wij willen oordeelen over het Gerechtshof van R. Gamliël, moeten wij ook alle Gerechtshoven die van af Mozes' dagen tot op dit oogenblik toe elkander opvolgden kunnen beoordeelen. Want er staat geschreven (Ex. 24 : 9): en Mozes klom op den berg, en Aäron, Nadab en Abihu, en zeventig uit de oudsten van Israël. Waarom zijn ons de namen dier oudsten niet overgeleverd? Om ons te leeren dat telkens wanneer drie personen een Gerechtshof over Israël vormen, dat dezelfde waardigheid heeft als het Gerechtshof van Mozes". 8) — Toen nam R. Jozua zijn stok en zijn geld in de hand, en ging naar R. Gamliël te Jabne, op dien dag op welken volgens zijne berekening de Groote Verzoendag moest vallen. R. Gamliël 9) stond op, kuste hem op zijn voorhoofd, en zeide: „wees welkom, mijn meester en mijn leerling! Mijn meester zijt gij in geleerdheid, mijn leerling daar gij mijn gebod hebt opgevolgd."

Verklaring.

1. **Hierop.** Wij meenen dit woord hier te mogen invoegen, waardoor wij dus deze Misjna ten nauwste met het slot der vorige verbinden. De geschiedenis loopt door. R. Gamliël was overtuigd dat R Jozua zich vergiste in zijne oppositie tegen hem, en om zijn gezag te handhaven, om te voorkomen dat er twee תרות in Israël zouden komen, daar allicht sommigen R. Jozua zouden volgen, en daardoor twee verschillende Jom-Kippur-dagen zouden ontstaan; en eveneens om te voorkomen dat R. Jozua twee dagen achtereen zou vasten, daar hij toch óók het algemeen erkende gezag van R. Gamliël zou erkennen, gedachtig aan het אל תפרש מן הצבור, gaf hij aan R. Jozua zijn zoo duidelijk sprekend bevel.

2. **Uwe berekening.** R. Jozua rekende dezen Elul eerst met den 30en dag geëindigd, R. Gamliël daarentegen reeds op den 29en; derhalve viel voor den laatste Jom-Kippur op 10 Tisjri, voor R. Jozua op den dag die volgens R. Gamliël 11 Tisjri was. R. Jozua hield nl. gelijk wij in de vorige Misjna zagen, de getuigen voor onbetrouwbaar, daar hij den tijd sedert den molad verloopen te kort achtte om de maan te kunnen zien, zoodat hij oordeelde dat deze Elul met één dag moest worden aangevuld.

3. **In groote droefheid.** Geen wonder! R. Gamliël beval hem iets te doen dat in zijne oogen de gruwelijkste wetsovertreding was.

4. **Gij uitroepen zult.** De nadruk valt op het woordje „gij". Zooals gij, o mijn volk Israël! — want het is God die in de parafrase van dit schriftwoord sprekende wordt ingevoerd — zooals gij de feesten bepaalt, en de uitroepingen plaats doet hebben, zóó zijn het mijne feesten. Gij hebt u daarbij niet naar de maan te regelen, zooals gij het bepaalt is het mij goed. Derhalve (zoo bedoelt het R. Akiba) troost u, o mijn vriend Jozua! Zelfs al heeft R. Gamliël een verkeerde astronomische berekening ten grondslag van zijn besluit gelegd, hij heeft het als Israëls hoofd zoo bepaald, en zóó is het dus goed in de oogen van Adonai.

5. **Kwam hij.** Wellicht nog niet geheel overtuigd door R. Akiba, en begeerig nog eens advies over deze netelige zaak in te winnen.

6. **R. Doesa.** Zie Misjna 8, sub 11).

7. **Willen oordeelen.** Het al of niet rechtmatige zijner besluiten willen bediscussieeren.

8. **Gerechtshof van Mozes.** Wij weten niets van die 70 oudsten af, noch omtrent hun afkomst, noch omtrent hun bekwaamheid. Hunne namen worden niet eens genoemd, opdat men uit hunne volgorde geen verschil in rang of eer zou opmaken. En toch hebben zij dezelfde eer, en dezelfde waardigheid als Mozes en Aäron.

9. **R. Gamliël.** Hem ziende naderen.

(*Slot volgt.*)

Gouda, Febr. '90. J. H. GUNNING JHz.

Zelotisme

NAAR DE BESCHRIJVING VAN PAULUS.

(Rom. X : 2.)

Corruptio optimi pessima.

Wat is zelotisme? Ik bedoel nu niet het zelotisme in de historische beteekenis van het woord, d. i. de fanatieke opvlamming van het theokratisch bewustzijn in een deel van het joodsche volk, welke door de Romeinen gesmoord in stroomen bloeds in de dagen van Judas den Galileër, en later nog onder de puinhoopen van het verwoest Jeruzalem, door Flavius Josefus geteekend en door de historie gebrandmerkt is als een ontzettend, door God geoordeeld, anachronisme. Maar ik bedoel nu „zelotisme" naar zijn altoos zich gelijk blijvend karakter, het moge, al naar den aard der omstandigheden, al dan niet gelegenheid hebben, zich om te zetten in daden.

Het is, dunkt mij, der moeite waard, de karakteristiek, door Paulus er van gegeven in Rom. X: 2, een weinig nader te bezien, en daarbij tevens het oog te vestigen op de gevolgtrekkingen, die er uit mogen worden afgeleid. Indien toch iemand, dan was het Paulus, die het kon beoordeelen; want niemand zooals hij, was in de gelegenheid geweest, het van zeer nabij te leeren kennen, eerst uit de ervaringen van zijn eigen, nog onwedergeboren hart, daarna uit de ondervindingen zijner apostolische levens- en lijdensgeschiedenis. Wat het eerste betreft, hij herinnert er zelf aan, gewis niet zonder smartelijk en verootmoedigend terugdenken, hoe hij

eenmaal was een „zeloot bovenmate" [1]); en wat zijne apostolische ondervindingen betreft, voorwaar het is niet te verwonderen, dat het woord ζῆλος zulk een groote rol speelt in al de brieven van Paulus, waarin hij met de Judaisten moet rekenen, en dat hij menigmaal zijne vrees niet onderdrukken kan, dat ook velen in de christengemeenten zich zouden laten wegslepen door de zoo gevaarlijke en aanstekelijke illusiën van een, zij het ook theokratisch-christelijk getint, Judaisme, uit welks banden zij nog nauwlijks waren losgemaakt. Ook de brief aan de Romeinen draagt hiervan velerlei sporen [2]). Het is mijn doel niet, hierover uit te weiden. Slechts op die ééne bekende uitspraak wensch ik hier de aandacht te vestigen, waar de apostel, ja op zeer verschoonende, althans op zeer zachtmoedige wijze een karakteristiek geeft van hetgeen terecht als zelotisme in kwaad gerucht gekomen is, maar een karakteristiek niettemin van onovertrefbare juistheid, en die tevens de aanwijzing van het onmisbaar en heilzaam correctief bevat, indien slechts het negatieve in de teekening wordt omgezet in het positieve, dat er tegenover staat.

Aan Israël dan geeft hij getuigenis, dat zij hebben ijver tot God — *ζῆλον θεοῦ* — maar niet met verstand — *ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*. Het eerste vereert hen en is hun tot lof, maar het wordt door het andere ganschelijk bedorven. Als wij onze Statenvertaling er op aanzien: „niet met verstand" (en eveneens die van Luther: „mit Unverstand"), dan zou men allicht tot het besluit komen, dat de valsche gods-

1) Gal. 1 : 14: περισσοτέρως ζηλωτής. Meestal wordt dit περισσοτέρως in verband gebracht met het ὑπὲρ πολλοὺς in 't zelfde vers. Aldus ook zeer sterk onze nieuwe Synodale vertaling: „nog meer dan zij". Ik voor mij acht hier de oude Statenvertaling: „overvloedig" beter, en nog beter die van Luther: „über die Masze". Paulus veroordeelt ook hier zijn zelotisme van weleer, zeggende: 't ging de perken te buiten.

2) Belangrijk en actueel zijn in dit opzicht de aanwijzingen van Prof. Hausrath: *Neutest. Zeitgesch.* (2de uitg.) III. bl. 395 en verv. Zeer betwistbaar daarentegen acht ik wat hij aanvoert om aan te wijzen, dat Saulus, de zeloot, onmogelijk een leerling van Gamaliël kan geweest zijn. Ibid. bl. 31 vv.

dienstijver, dien Paulus hier kenschetst en bestrijdt, enkel een verstandelijke dwaling is, althans zijn grond vindt in eene verkeerde of gebrekkige verstandsmeening, in eene onlogische redeneering. En toch is niets minder waar, en ook Paulus bedoelt dat niet.

Niemand dunkt mij, zal ontkennen, dat de vertaling „niet met verstand" zeer zeker gebrekkig is. Vooreerst toch kan *κατα* cum acc. onmogelijk zijn = m e t. En verder is ook *ἐπίγνωσις* niet hetzelfde als v e r s t a n d. Dit is *διάνοια*, of *νοῦς* of *σωφροσύνη*, welke woorden dan ook elders terecht vertaald zijn door „verstand" (b. v. Matth. XXII: 37. Luc. XXIV: 45. Hand. XXVI: 25). De uitdrukking *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* beteekent: „niet naar den regel van" of „niet in overeenstemming met een recht, geestelijk inzicht." Hetzelfde woord *ἐπίγνωσις* komt o. a. ook voor Eph. I: 17, alwaar het dan ook niet door „verstand", maar door k e n n i s vertaald is. Dit is reeds beter dan „verstand"; en toch is het nog niet het rechte woord. Zeer juist is de opmerking van Dr. W. Schmidt [1]): „Bei *ἐπίγνωσις* beachte das Compositum, welches die genaue und eindringende *γνῶσις* (Grot.: major exactiorque cognitio. Wahl: plena et accurata cognitio) ist, was besonders aus 1 Kor. 13, 12 recht deutlich wird" [2]); en in de noot doet hij, ter weerlegging van eene opmerking van Olshausen, terecht uitkomen, dat in 1 Cor. XII: 8 en XIII: 8 wel is waar de *γνῶσις* en niet de *ἐπίγνωσις* onder de charismata genoemd wordt, doch dat de kracht van het compositum in den aangegeven zin daardoor geenszins wordt weggenomen, aangezien *γνῶσις* in charismatischen zin de b e n a m i n g, de t e r m i n u s t e c h n i c u s was, waardoor alleen het w e z e n, en niet de g r a a d (of de d i e p t e) der kennis werd aan-

1) In de 5de uitg. van Meyer's Comm. (ad Eph. I: 17).

2) *ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δε ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.* Hier wordt, om aan te duiden het kennen t e n d e e l e, *γινώσκω* gebezigd, en *ἐπιγνώσκω* daarentegen, om uit te drukken de v o l m a a k t e kennis, naar de analogie van die van God zelf. Men vergelijke ook Rom. III: 20 met Rom. VII: 7.

geduid. Eveneens moet beaamd worden wat door Dr. B. Weiss (bij Rom. X : 2) wordt opgemerkt [1]): „an γνῶσις überhaupt fehlte es den Juden nicht; aber grade der Punkt, auf welchen es ankam, dass ihre γνῶσις die rechte und lebendige ἐπίγνωσις gewesen wäre, war ihnen unbekannt." Ook v. Hofmann, die de laatste woorden van Eph. I : 17 ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ niet, zooals doorgaans het geval is, met het voorafgaande, maar zeer vernuftig en zinrijk met het volgende verbindt, heeft, meen ik, iets dergelijks op het oog, als hij zegt: „wenn der Mensch zu der auf dem Wege des Glaubens gewonnenen Erkenntniss Gottes gelangt ist, so erwächst ihm von da aus die Fähigkeit, alles dem Gebiete des Glaubens Angehörige gleicher Weise zu erkennen".

Ter toelichting diene nog Hos. IV : 1, waar de uitdrukking דַּעַת אֱלֹהִים door de LXX, die voor דַּעַת anders meestal γνῶσις hebben, zeer terecht door ἐπίγνωσις θεοῦ is weêrgegeven [2]), gelijk dan ook de woorden דַּעַת en יָדַע niet maar een uiterlijk, verstandelijk, theoretisch weten, maar veelmeer een kennen door levens- en liefdesgemeenschap willen uitdrukken. In onze taal zou erkentenis aan de beteekenis van ἐπίγνωσις dan ook veel naderbij komen dan „kennis", en ieder gevoelt, dat men het in Rom. I : 28 moeilijk anders zou kunnen vertalen dan door „God in erkentenis te houden", zooals ook onze St. Vert. luidt. Immers „God in kennis te houden", men gevoelt oogenblikkelijk dat dit niet gaat.

Genoeg om te doen uitkomen, dat ἐπίγνωσις ook in Rom. X : 2 te kennen geeft en uitdrukt niet slechts een theoretische, maar evenzeer en met name ook een praktische kennis, m. a. w.: de juiste en rechte toepassing, verwezenlijking, beleving van de kennisse Gods, en dat Paulus die uitdrukking te dier plaatse dan ook bezigt om te kennen te geven, dat de Joden hunne kennis van God en van den weg des heils (die hun toch niet kon ontzegd worden) ganschelijk niet of

---

1) In de 6de uitg. van denzelfden Comm. op den Br. a. d. Rom.

2) Het zou de moeite waard zijn, na te gaan, of niet op menige andere plaats van het O. T. eveneens ἐπίγνωσις beter ware.

op verkeerde wijze gebruikten, zoodat of doordien hun op zichzelf prijzenswaardige godsdienstijver, dien zij betoonden in de betrachting der wet, van dien aard was, dat zij bleken niet te zijn doorgedrongen tot het rechte, geestelijke inzicht in de beteekenis en het doel der O. Tische bedeeling.

Hier nu willen wij de Joden, van wie Paulus spreekt, laten varen, om te zien, wat in zijne karakterteekening van dien valschen ζῆλος θεοῦ van blijvende beteekenis is. Wij stellen dus het geval, dat daar werkelijk bij iemand aanwezig is een ijver tot God of voor de eere Gods, maar waarbij hij zich laat vervoeren tot daden, die duidelijk genoeg te kennen geven, wat Paulus er bijvoegt: ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.

Welnu, al aanstonds is dan dit duidelijk, dat, (gelijk wij zagen) ook naar de wezenlijke beteekenis van ἐπίγνωσις, een ook welgemeende, maar dwalende ijver voor de eere Gods geenszins enkel en alleen als een verstandsdwaling te beschouwen en zoo dan ook te verontschuldigen zou zijn. Neen, het zit dieper, en ook dàt gaat niet om buiten hetgeen wij gewoonlijk met de H. Schrift in populairen zin „het hart" noemen. Uit dat hart, dat daarom, naar het woord van den Spreukendichter, moet behoed worden boven al wat te bewaren is, zijn de uitgangen des levens; maar uit datzelfde hart zijn ook de uitgangen des doods, ook des doods van het zelotisme. Is het ook niet opmerkelijk, dat de Zaligmaker onder de vele „booze dingen" die van binnen uit het hart der menschen voortkomen, òòk noemt de ἀφροσύνη, het onverstand (Mc. VII: 22)? Gewis zou het der moeite loonen, eens opzettelijk te onderzoeken, wat de Schrift en de psychologie ons leeren omtrent het verband, dat daar wezen mag tusschen dusgenaamde verstandsdwalingen en het hart des menschen. Wat mij betreft, ik geloof, dat Fichte gelijk heeft, als hij zegt: „unser Denksystem ist oft nur die Geschichte unseres Herzens. Alle meine Ueberzeugung kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande; und die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit." [1]) En wat

---

1) Zie Luthardt: *Apolog. Vortr.* I. bl. 27.

nog meer zegt: de Schrift getuigt: „de dwaas zegt in zijn hart: er is geen God," en daartegenover: „de vreeze des Heeren is het beginsel der wijsheid."

Welnu, wat volgt uit deze dingen? Vooreerst dit: dat een *ζῆλος θεοῦ*, hoe prijzenswaardig die ook moge zijn op zichzelf, toch, wanneer hij niet is *κατ' ἐπίγνωσιν*, d. i. wanneer hij niet geleid en gedragen wordt door het rechte, geestelijk inzicht in, en daarmede gepaard gaande vereeniging van ons innerlijkst wezen, d. i van onzen wil, met den wil en den heilsweg Gods, niet alleen niet voldoende, maar zelfs zeer gevaarlijk is voor het innerlijk en uiterlijk leven. Dan komt het òf tot dweeperij òf tot fanatisme, zich uitend in zelotisme. Want die twee dekken elkander niet, al zijn zij elkander ook na verwant. Dweeperij is, gelijk Rothe het goed uitdrukt [1]), de godsdienstige waan, fanatisme de godsdienstige hartstocht. De eerste is de ontaarding van den godsdienst met betrekking tot het Godsbewustzijn, en kan, hoe gevaarlijk altoos voor den dweeper zelf, toch tegenover anderen betrekkelijk onschuldig zijn; de andere is de ontaarding van den godsdienst met betrekking tot de werkzaamheid Gods, en dus ook met betrekking tot het godsdienstig handelen, en is altoos ook tegenover anderen gevaarlijk. In den ergsten graad is de dweeperij godsdienstwaanzin, het fanatisme godsdienst-razernij; en daaruit is het te verklaren, dat beiden zoo dikwijls ontaarden in het beneden-menschelijke, in het dierlijke. De dweeper en de fanaticus zijn op godsdienstig gebied het wilde dier. De dweeperij wortelt altoos ten slotte in het godsdienstig gevoel, maar in zulk een, dat, als in bedwelming der dronkenschap, zich zelf niet meer verstaan kan. Het fanatisme heeft zijn diepsten grond altoos in het geweten, maar in zulk een, dat, als tot een spookgestalte geworden, zelfs niet eens meer den naam van een dwalend verdient.

Hoe psychologisch-waar en juist is ook hetgeen Nitzsch

---

1) *Ethik*, III. bl. 65.

zegt [1]), wanneer hij het fanatisme beschrijft als „die phantastische oder leidenschaftliche Frömmigkeit, eine zuweilen wüthende Bejahung, die die innerste Verneinung zum Hebel hat.” Inderdaad, wie waarachtig en met zijn gansche hart gelooft in de waarheid Gods en dus ook in de alles overwinnende macht dier waarheid, kan er geen behoefte aan gevoelen, de als spooksels opdoemende en in de diepte verscholen ontkenningen en weerspraak van het eigen hart voor zichzelf en voor anderen te overwinnen en te niet te doen door fanatisme of zelotisme.

Fanatisme komt van f a n u m, d. i., in het klassieke spraakgebruik, de plaats waar de godheid zich kenbaar maakt of zich openbaart. Wat den woordvorm betreft, staat *Φαίνω*, *Φανέρωσις* er zeer duidelijk mede in verband. Door de Latijnen wordt het woord fanaticus meestal in malam partem gebezigd, en dit is overgegaan in ons spraakgebruik. Uit de zoo-even medegedeelde etymologie is dit aldus te verklaren, dat fanum, als zijnde de bepaalde, begrensde plaats, waar de godheid geacht werd zich te openbaren, van zelf aanleiding gaf tot overschatting van die éène openbaringsplaats en van het afzonderlijk openbaringsfeit, met verwerping en uitsluiting van al het andere.

Bijzonder voortreffelijk is een artikel van Carl Beck over F a n a t i s m u s, in Herzog's Real-Enc. Ik zou kunnen wenschen, dat het in zijn geheel vertaald den leidslieden van ons volk en ons christenvolk over 't algemeen, dat tegenwoordig zooveel gevaar loopt zich te laten opkweeken tot een volk van zeloten, tot ernstig nadenken onder de oogen kwam. Iets wil ik er uit refereeren. Onder de kenmerken van het fanatisme noemt hij o. a. het volgende: dat het, naar den aard zijner enghartigheid, bekrompenheid en liefdeloosheid, alles behandelt volgens één, namelijk volgens z ij n program, en dat het is uitsluitend, vijandig, vervolgzuchtig jegens alles wat 't niet zelf is. En gelijk het een psychologisch feit is, dat „vijandige broeders” elkander op het doodelijkst haten, en dat vijand-

1) *Syst. d. chr. Lehre.* bl. 37.

schap onder naaste bloedverwanten het gevaarlijkst en heftigst is, zoo kan de fanaticus met zijn vervolgzucht juist tegen datgene het ergst woeden, wat zijn eigen zienswijze het meest nabij komt. Het allergevaarlijkst wordt het fanatisme — dat trouwens zoowel op het gebied van het politieke als van het godsdienstig leven zich doet gelden — wanneer deze twee met elkander een verbond sluiten: godsdienst en politiek. Zoo zijn er dan ook allerlei soort van fanatici, onder welke hij in de laatste plaats paarsgewijze naast elkander stelt: de fanatici der „Aufklärung," van het rationalisme, van de „speculatieve philosophie", wien elke wetenschappelijke tegenstander een domkop of een schurk is, en de fanatici der orthodoxie, wien tot pausdom niets ontbreekt dan de macht, en wier consequentie nog heden ten dage den eisch moet stellen van kettergericht, inquisitie en brandstapel. Geve God — zóó ongeveer eindigt hij — dat de stroomingen dezes tijds niet ook dezen ouden vijand der kerk met zich voeren! Bedenke men wel, dat het fanatisme de tegenhanger is niet alleen van godsdienstige onverschilligheid en lauwheid, maar ook van de waarachtig christelijke verdraagzaamheid en evangelische alliantie, welke een helder inzicht geeft in den grond des geloofs, en met alle beslistheid vasthoudt aan de grondslagen des geloofs, zoodat zij (volgens 1 Petr. III : 15) bereid is tot verantwoording aan een iegelijk, maar ook niet aflaat van de liefde, als (volgens Joh. XIII : 35) het eerste kenmerk van den waren christen, en het doel der hoop in het oog houdt, hetwelk Christus (Joh. X : 16) aan zijne kerk heeft voorgehouden; welke niets weten wil van het roomsche „extra (hanc visibilem) ecclesiam nulla salus", maar goed evangelisch het met Spener houdt: „es würde schlecht stehen um Gottes Sache und die unsichtbare Kirche, wenn ihr nur die Seelen zugehörten, welche aus der evangelischen (oder lutherischen) Kirche derselben zugeführt werden." Wel is de onverschilligheid als de ijzige winterkou, maar de verdraagzaamheid gelijkt op het lentewezen des Geestes, terwijl het fanatisme gelijkt op den verzengenden woestijnwind, die door zijn hitte alles verteert. De onverschilligheid is te vergelijken

bij het bleeke, kleurlooze schijnsel der maan; de onverdraagzaamheid van het fanatisme bij den door een stormwind aangeblazen vernielenden brand; de ware verdraagzaamheid bij het licht der zon, dat tegelijk verlicht, verwarmt, en leven wekt.

Wij keeren terug tot Rom. X : 2, en komen nu tot de antithese, d. i. van de negatie tot de positie. Is toch, gelijk wij zagen, het fanatisme of het zelotisme op godsdienstig gebied de bittere vrucht van het afwezig zijn der *ἐπίγνωσις* in den ijver tot God, dan volgt daaruit van zelf en onmiddellijk de tegenstelling, dat namelijk de ijver tot God dan eerst de rechte en ware wezen kan, wanneer hij wél is *κατ' ἐπίγνωσιν*, wanneer deze derhalve het richtsnoer is van den ijver tot God, m. a. w. wanneer zij de richting aangeeft, waarin de godsdienstijver zich beweegt.

Dit nu leidt ons tot eene andere opmerking, te weten, dat de *ἐπίγνωσις*, of, om nu generaliseerend den terminus technicus te gebruiken, de christelijke *γνῶσις*, het onmisbare correctief is tegenover het fanatisme, zoowel als tegenover elke afdwaling der dweepzucht en der mystiekerij in elken vorm. Ik zeg niet: het eenige, maar het onmisbare correctief. Ook heb ik gezegd: de christelijke gnosis; en daarin ligt reeds opgesloten, dat er ook eene andere, eene niet-christelijke, onchristelijke, zelfs anti-christelijke is. Ook de Schrift weet daarvan, en het is met name wederom de apostel Paulus, die er van nabij mede in aanraking gekomen is en op velerlei wijze er tegen gewaarschuwd heeft. Het is die, waarvan hij zegt: „de gnosis maakt opgeblazen" (*ἡ γνῶσις φυσιοῖ*. 1 Cor. VIII : 1.) Maar vooral komt hier in aanmerking zijne waarschuwing aan Timotheus (1 Tim. VI : 20) om „een afkeer te hebben van het ongoddelijk ijdel-roepen en van de tegenstellingen *τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*." Jammer is het, dat door de vertaling: „de valschelijk genaamde wetenschap" de wetenschap bij den eenvoudigen bijbellezer wel een weinig in verdenking gekomen is, als ware het eene eigenschap van haar om te zijn *ψευδωνύμος*. Intusschen, dit is duidelijk: Paulus kende het bestaan en de gevaren van

eene ook te Ephese, waar Timotheus arbeidde, het gezonde geloofsleven der gemeente bedreigende gnosis, welke, wel verre van naar waarheid aldus te heeten, zich ten onrechte dien titel toeëigende. Wij verdiepen ons nu niet in de materieele zijde daarvan, d. w. z. in de vraag naar den inhoud der dwaalleeringen, waartegen Paulus hier ter plaatse Timotheus waarschuwt. Voor ons doet dit nu op het oogenblik niets ter zake. Wij hebben nu enkel te letten op de formeele zijde der zaak, en kunnen volstaan met te constateeren, dat de door Paulus hier bedoelde en bestreden valschelijk genaamde gnosis juist daarom zoo gevaarlijk, ja bepaald antichristelijk was omdat zij voorgaf, in het bezit te zijn van eene hoogere en volkomener kennis van God en de goddelijke dingen, dan die welke het Evangelie ons geven kan. In deze gnosis liggen in ieder geval de aanvangen van het veelgenuanceerd verschijnsel, dat wij uit de kerkhistorie kennen als het gnosticisme, gelijk trouwens reeds hieruit blijkt dat Irenaeus († 202) zijn geschrift tegen de Valentinianen betitelt: *ἐλὲγχος και ἀνάτροπη τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*. Wat toch is het gnosticisme? — ik bedoel alweêr: uit een formeel oogpunt. Het is de vereenzelviging van wijsbegeerte en christendom; de stelling, dat beiden denzelfden inhoud hebben, en dat mitsdien de christelijke waarheid langs denzelfden weg moet gekend worden als de waarheid door de wijsbegeerte gepredikt.

De gnostieken beweerden: voor de groote, ongeleerde menigte is de *πίστις*, voor ons de *γνῶσις*. Baur, in zijn beroemd werk over het gnosticisme — en A. Pierson [1]) neemt die stelling over — zegt: het gnosticisme, enkel van zijn formeele zijde beschouwd, is filosofie en het is Religionsfilosofie, d. w. z.: „zulk eene beschouwing van de onderscheiden bestaande godsdiensten, waardoor dezen in zulk een verband met elkander gebracht worden, dat zij als verschillende schakels van één en dezelfde keten worden aangemerkt. Tot zulk eene beschouwing van de godsdiensten

1) *Gesch. v. h. Roomsch-Kath.* I. bl. 72.

heeft het gnosticisme de eerste en nog zeer onvolkomene bijdrage geleverd."

Wij beoordeelen dit nu niet, maar meenen eene nog nadere aanwijzing van de door Paulus bedoelde gnosis te vinden in eene andere waarschuwing van denzelfden apostel (Col. II: 8): „ziet toe, dat niemand u als eenen roof vervoere door de filosofie en ijdele verleiding, naar de overlevering der menschen, naar de eerste beginselen der wereld, en niet naar Christus." Gewoonlijk wordt de uitdrukking „de eerste beginselen der wereld" (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) genomen in geestelijken of didactischen zin als „aanvangselen, beginselen, rudimenta, het abc des wetens." Andere geachte uitleggers daarentegen nemen het in physischen zin, zoodat Paulus deze filosofie dààrom verwerpt omdat zij de stoffelijke dingen, waaruit de geschapen wereld bestaat, m. a. w. „de elementen der wereld", als maatstaf gebruikt voor de betrekking van den mensch tot God en voor den ganschen inhoud des Christendoms, en niet Christus, den uit den dood tot hemelsche heerlijkheid verrezenen.

Hoe dat wezen mag — al is het zeker waar, dat er ook eene christelijke filosofie bestaat, en dat de christelijke godsdienst ook filosofisch gewaardeerd kan worden — het christendom is geen wijsbegeerte, en kan of mag daarmede niet vereenzelvigd worden. Zulke vereenzelviging bevat den waan, dat het Christendom filosofisch te construeeren of op te bouwen is; de inbeelding, dat het mogelijk wezen zou, hetzij door eenige theosophie, hetzij langs den weg van het abstracte denken, d. w. z. op eenigerlei wijze buiten het historisch geopenbaarde Christendom om, te komen tot eene hoogere kennis van God en de goddelijke dingen, of tot een dieper inzicht in den weg des heils. Dit is de valschelijk genaamde gnosis, waartegen wij altoos moeten gewaarschuwd blijven, juist om de ware gnosis recht te waardeeren.

Want — en hiermede komen wij van de negatie tot de thesis — er is ook een ware en echte, i. é. w. eene christelijke gnosis, waarop toepasselijk is wat Calixtus heeft opgemerkt bij de filosofie, waartegen wij door Paulus ge-

waarschuwd werden: „si dicam: vide ne decipiet vinum, nec vinum damno, nec usum ejus accuso, sed de vitando abusu moneo.”

Trouwens door Paulus zelf wordt de gnosis gerangschikt onder de charismata pneumatica. Men denke slechts aan 1 Cor. XII : 8: „dezen wordt door den Geest gegeven een woord van wijsheid, en eenen anderen λόγος γνώσεως, naar denzelfden Geest”, en ook de Zaligmaker heeft daaraan getuigenis gegeven, zeggende (Joh. VII : 17): „zoo iemand wil deszelfs wil doen, die zal van deze leer bekennen (γνώσεται), of zij uit God is, dan of ik van mij zelven spreek.”

De christelijke gnosis is een eisch van het denken, of liever van het nadenken over de in Christus geopenbaarde en Leven geworden waarheid, welke men aanneemt en in zich opneemt door het geloof in Hem. Ja, zij is ook een eisch des geloofs, in zóóverre namelijk als het christelijk geloof niet maar zijn of blijven kan een bloot autoriteitsgeloof, maar zich steeds helderder moet bewust worden èn van zijn inhoud èn van de gronden, waarop het rust. Voor de christelijke gnosis kan er geen sprake zijn van een zoeken of vinden der waarheid, maar van de erkentenis of liever van het verstaan der waarheid. Want de waarheid bezitten wij, in Christus. Maar wij moeten die leeren verstaan ook in hare hoogste redelijkheid, als voldoende aan en in overeenstemming met elken eisch van het waarachtig mensch zijn. Van zulke gnosis kan alleen sprake zijn binnen den kring der christelijk-geloovige wetenschap, d. i. die welke waarlijk vrij is, medebegrepen zijnde in het woord van den Heer: „indien dan de Zoon u zal hebben vrijgemaakt, zoo zult gij waarlijk vrij zijn.” Door Luthardt [1]) wordt, ik geloof met instemming, aangehaald een gezegde van Picus v. Mirandula (een italiaansch voorlooper der hervorming, omstreeks 1500) van dezen inhoud: „de filosofie zoekt de waarheid, de theologie vindt haar, de godsdienst bezit haar.” Liever nog zou ik zeggen: „de filosofie (d. w. z. die welke meent haar te kunnen uitvinden,

1) Apolog. Vortr. I. bl. 8.

de filosofische gnosis in elken vorm) zoekt haar, de christelijke godsdienst bezit haar, de theologie systematiseert haar, en de christelijke gnosis denkt haar na en dóór tot op haar diepsten grond." Waar dit laatste wordt nagelaten, daar kan o ja geloof zijn, maar daar heeft zich dit nog niet voor het denken gerechtvaardigd, daar is het zichzelf nog niet klaarlijk bewust geworden van zijn grond en inhoud. Zulk een geloof nu mag voorzeker niet geminacht worden, naar het woord van den Heer: „ziet toe, dat gij niet één van deze kleinen veracht"; ja, voor de „eenvoudigen", ik bedoel de in wetenschappelijken zin niet-ontwikkelden, is dit, steunende op het getuigenis des Heiligen Geestes, medegetuigende met onzen geest, gewis het éëne noodige. Dat is het trouwens wel voor ieder christen, ook voor den wetenschappelijk meest ontwikkelden, en zonder dat éëne heeft hij aan al het andere niets; het „fides praecedit intellectum" van Augustinus, gelijk het „nihil desideramus ultra credere" van Tertullianus, houdt in gezonden zin altoos zijn recht. Doch, ik zeg niet enkel voor den theoloog, ja zelfs niet alleen voor den wetenschappelijk, maar in 't algemeen voor den geestelijk ontwikkelden christen vloeien uit dien eisch des geloofs van zelf andere eischen voort, ook voor de behoeften van zijn eigen hart, en wel met name deze: dat hij met zijn geloof dóórdringe tot de ware gnosis. Maar die behoefte kan ook dáár alleen zich opdringen, en die eisch is dáár alleen gerechtvaardigd, waar het geloof waarlijk geloof is, in den evangelischen zin des woords, en niet maar een blindelings volgen van eene uiterlijke, opgelegde autoriteit. Zoo kan er dan ook in de roomsch-katholieke kerk eigenlijk geen sprake zijn van, noch behoefte aan christelijke gnosis, omdat het gelooven daar ontaard is in het aannemen en volgen van het op 't gezag der Kerk geleeraarde, evenmin als in de, in den grond der zaak daarmede overeenkomende, en dus principieel en formeel roomsche, theologie, die men tegenwoordig zoo gaarne als de echt-gereformeerde wil doen voorkomen, waarbij de geloofsinhoud eveneens wordt opgelegd door het gezag van de Kerk en door het, op rati-

onalistische wijze gereconstrueerde, dogma van het lettergezag der H. Schrift. Ook hier kan zijn een ijver tot God, maar niet *κατ' ἐπίγνωσιν*. Waar men zich evenwel daarmede niet kan tevreden stellen, en heeft leeren inzien, dat het vernieuwend beginsel des geloofs in Jezus Christus den ganschen mensch in beslag neemt, en dus ook aanspraak maakt op zijn denken, daar kan men niet aflaten van den eisch der waarachtige gnosis, welke tevens de dood is voor alle zelotisme.

Op dezen eisch is gebouwd, of liever: daaruit is voortgevloeid elke wetenschappelijke arbeid der christelijk-geloovige theologie, welke inderdaad niets meer, maar ook niets minder is dan het geloovig na-denken van het denken Gods, d. i. van zijne eeuwige heilsgedachte, in Christus geopenbaard en verwezenlijkt. Dit is de ware, geloovige gnosis, de epi-gnosis, die meer dan ooit noodig is ook in den tegenwoordigen tijd, waarin het zelotisme wederom zoó dreigend het hoofd opsteekt, en die volle recht laat wedervaren aan de waarheid, door Paulus met deze woorden gepredikt (1 Cor. II : 10, 12): „want de Geest onderzoekt alle dingen, ook de diepten Gods. Doch wij hebben niet ontvangen den geest der wereld, maar den Geest, die uit God is, opdat wij zouden weten de dingen, die (als een genadegave) ons van God geschonken zijn."

Utrecht, Januari 1890. Dr. E. H. van Leeuwen.

Niederländische Psalmdichtung im XVI. Jahrhundert.

Im Laufe des Mittelalters hatte sich in den Niederlanden eine umfangreiche Dichtung geistlicher Lieder entwickelt. Die Erzeugnisse dieser Poesie waren aber hier ebensowenig wie in anderen Ländern für den Dienst in der Kirche bestimmt, sondern dienten teils der privaten Erbauung teils dem öffentlichen Gebrauche bei Bittfahrten und andern ausserkirchlichen feierlichen Anlässen. Sie behandeln vornehmlich Stoffe aus dem Leben Christi, oder sie reflectiren über das menschliche Leben, über den Tod und das jüngste Gericht. Innige Liebe zu Christo und ein sehnliches Verlangen nach der Vereinigung mit ihm bildet den Grundton vieler Lieder, und manche erinnern durch ihre Betonung des bräutlichen Verhältnisses der Seele zu Christo oder des Aufgehens Christi im Gläubigen an die ältere Mystik, während andere dieselbe schwärmerische, oft überspannte Innigkeit in der Verehrung der Mutter Gottes zum Ausdruck bringen wie die lateinischen und deutschen Marienlieder der Mittelalters. Es zeigt sich dieselbe abgöttische Verehrung sowie auch in der Sprache dasselbe Übermass bildlicher Rede wie nur in den Gesängen eines Conrad von Gaming oder Conrad von Würzburg, und von der Himmels-Königin, der „fonteine des ewighen lebens", singt der Dichter:

„Dijn doochden enconde ic niet uutspreken,
Al had ic aller tonghen ghewalt,
Aen mijnre macht sout mi ontbreken",

wie sich denn auch hier ein Dichter fand, der den ganzen

Psalter auf Maria übertrug [1]). Als volksmässige Dichtung kann der Schatz dieser geistlichen Lieder nicht gelten, wenn auch immerhin viele von ihnen „Eingang beim Volk gefunden hatten und mit Recht Volkslieder heissen können" [2]). Aber für die Ausbildung eines wirklichen geistlichen Volksgesanges waren in jener Zeit die Bedingungen nicht gegeben. Die Geistlichen und einige fromme Gemüter dichteten und sangen geistliche Lieder, und officielle Anregung liefs auch das Volk mit einigen dieser Lieder bekannt und vertraut werden; wir werden aber sehen, dass das niederländische Volk erst eine besondere Schule durchmachen musste, ehe das geistliche Lied ein Volkslied werden konnte.

Von den sozialen Zuständen im Leben des niederländischen Volkes weiss die Geschichte viel Gutes zu berichten. Die humanistische Bildung war in weite Kreise des Volkes gedrungen; tüchtige Schulen verbreiteten die Fertigkeit des Lesens und Schreibens und andere gemeinnützige Kentnisse. Der Kern der Volkes stellte sich dar in einem ehrbar gesinnten und daneben heiterer Lebensanschauung huldigendem Bürgerstande, dessen guter Vermögensstand nicht allein eine solide Behaglichkeit des Lebens schuf, sondern auch für die Pflege der Künste und Wissenschaften die unerlässliche Grundlage bildete. Für die Einführung der Reformation wäre ein solcher Zustand des sozialen Lebens und ein solcher von dem späteren Rigorismus der Lebensanschauung himmelweit verschiedener Stand der Gemütsbildung und der religiösen Denkart, wie sie diesem Zeitalter eigentümlich ist, keine gute Vorbedingung gewesen, aber wie bereits im XV. u. im Anfang des XVI. Jahrhunderts durch die Verbreitung der Volksbildung und der freieren Ansichten in Sachen der Religion und des Cultus im besonderen durch die Buchdruckerkunst und die Ausdehnung des niederländischen Handels die Auf-

1) v. Iperen: Kerkelijke Historie van het Psalm-Gezang 1777 p. 95.
Isaac Le Long: Boekzaal der Nederduytsche Bybels. Amst. 1732 p. 354 ff.

1) Hoffmann Hor. Belg. X p. 3. Jonckbloet Geschichte der niederl. Literatur 1820 p. 300.

nahme der evangelischen Lehre vielfach vorbereitet wurde, so brachte es die Habgier und Tyrannei der spanischen Herrschaft mit sich, dass ein neuer Geist in der Seele des Volkes erwachte, als dasselbe aufgerufen wurde zum Kampf für die höchsten Güter der Freiheit und der Existenz. Da vergass man der früheren Behaglichkeit des Lebens, und ein Sinn wurde in der grossen Masse des Volkes grossgezogen, der sich nicht mehr an den prunkenden und wenig geistvollen Aufführungen der Rederyker belustigte oder an den Fabeln und Schwänken der Volksdichter, sondern der in einer anderen Dichtkunst die Wiederspiegelung seines der veränderten Zeit- und Lebenslage entsprechend verwandelten Wesens, seines neuen Verlangens und Empfindens, seiner Erlebnisse und Hoffnungen fand. Ein neues Lebenselement kam mit der Reformation in das niederländische Volk, durch welches sich bei der grossen Menge das religiöse Leben zu einem Ernste und einer Innigkeit entwickelte, wie sie seit den Tagen der alten Kirche in weiteren Kreisen nur bei den Hussiten und Waldensern hatte Platz greifen können.

Luthers Lehre fand in den Niederlanden früh Eingang und Verbreitung [1]); die Geschichte der ersten Blutzeugen ist bekannt. Durch das Eindringen der neuen Lehre fand aber auch das schon längst vorhandene Verlangen nach einer Umgestaltung des geistlichen Gesanges neue Nahrung, und wenn auch dieses Verlangen nach geistlichen Liedern, die einesteils in der Landessprache gedichtet, andernteils frei von Verstössen gegen die biblischen Lehren waren, in der ersten Zeit durch schwere Verfolgung und blutige Ahndung niedergehalten wurde, sodass die Resultate desselben hier weit später als in Deutschland und der Schweiz hervortreten, so konnte doch der fanatische Eifer der Römisch-Gesinnten es nicht verhindern, dass die neue Liederdichtung ihren versteckten Einzug hielt, um dann langsam, aber unwiderstehlich den Siegeslauf zu vollenden. Wie aber in Deutsch-

---

1) Doedes, Geschied. van de eerste Uitg. der Schriften des N. V. 1872 p. 92 ff.

land der Psalter in der Muttersprache durch die Reformation in den Gottesdienst und die private Erbauung der Völker hineingebracht wurde, so sind auch in den Niederlanden die übersetzten Psalmen das Erste und Allgemeinste, worin die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde und der Einzelnen Befriedigung suchten und fanden. Sie waren das aber in einem viel weiteren Umfange und viel ausschliesslicher als in Deutschland. Wie gross die Masse des Stoffs ist, den der Psalter der niederländischen Hymnodie zur Zeit des grossen Befreiungskrieges gegeben hat, mag eine Aufzählung der Psalmlieder-Ausgaben zeigen. Wir wollen die einzelnen Ausgaben innerhalb der auf denselben Verfasser fallenden Redaktionen chronologisch ordnen.

I. Die Souter Liedekens.

a) Ausgaben: 13 von 1540 an (und noch 3 von 1604, 1610, 1613 [1]). v. Iperen a. a. O. p. 97 f. giebt noch eine Ausgabe von 1539 an, so wie eine Kölnische von 1566 (p. 102), die sonst nicht erwähnt werden.

b) Inhalt: 150 Psalmen + 2 in zweiter Fassung.
14 geistliche Lieder und zwar:

1) Die 3 Lobgesänge aus Luc. 1 u. 2.
2) Deuteron. 32; Exod. 15; 1 Reg. 2 (nach der Vulg.); Jes. 38 $_{10-20}$; Jes. 12; Habac. 4; Dan. 3.
3) Das Paternoster. Der englische Gruss. Das Credo. Das Tedeum [2]).

II. Die Psalmen von Lucas de Heere [3]).

a) Titel: Psalmen Davids, na de Ebreeusche Waerheyt.... Liedekens-wys in dichte ghestelt, op de Voysen en Maate van Clemens Marots Psalmen .... Gent 1565.

1) Phil. Wackernagel, Beiträge zur Niederl. Hymnologie. 1867 p. 3 ff. Bovet, Histoire du psautier, 1872 p. 93. Uber die Melodieen cf. Winterfeld, Der evang. Kirchengesang, I p. 66.

2) So der Inhalt nach dem Druck von 1540 auf der Kön. Bibl. zu Berlin; anders bei Wackernagel a. a. o.

3) Wackern, Beitr. p. 20. N°. 22. Bovet p. 93, p. 306. v. Iperen I p. 116.

b) Inhalt: 1) 36 Psalmen.
2) Der englische Gruss.
3) Dekalog, Credo, Paternoster.
4) zwei Tischgebete, vor und nach dem Essen.

III. Die Psalmen von Utenhoven.

Ausgaben und Inhalt:

1) 26 + 11 Psalm von 1558 [1]).
2) 26 andere Psalmen von 1559 [2]).
3) 38 Psalmen von 1560 (?) [3])
4) 64 Psalmen von 1561 [4]).
5) 100 Psalmen von 1566 [5]).
6) 150 Psalmen von 1566 [6]).

Neben den Psalmen enthalten diese Ausgaben:

ad 1) „ander Ghesangen der duytsche Ghemeynte te London."
ad 3) Cantica der Maria und des Zacharias.
ad 5) Cantica der Maria und des Zacharias, die 10 Gebote, das Paternoster.
ad 6) 9 Lieder: 1—3 die Cantica aus Luc. 1 u. 2, 4—7, die 10 Gebote, das Credo, das Paternoster in 2 Versionen. 8. Loblied auf Christi Geburt, Tod und Auferstehung [7]). 9. Gebet vor der Predigt.

van Iperen teilt mit (I p. 122), Utenhoven habe seine Psalmen verfasst in den 21 Jahren seiner Verbannung (1545—66) und habe 1551 begonnen, sie herauszugeben, erst einen Teil, dann allmählich mehr. Der ganze Psalter sei erst 1566 durch Gottfr. Wingius besorgt worden (nach der Vorrede zum Psalter van 1566, London bij Jan Daye) Im übrigen verweist v. Iperen auf den ausführlichen Bericht bei Isaac le Long Hist. Verhaal § LXIV p. 70—74. Ferner hält er für Utenhovens Psalter auch die Genfer Ausgabe: Psalmen Davids, die men in de Christen Gemeinten in de

---

1) Wackern a. a. O. p. 12. N°. 11. 2) Bovet, a. a. O. p. 306. N°. 28ª.
3) Wackern, p. 12. N°. 12. 4) Wackern, p. 12, N°. 12.
5) Wackern, p. 12. N°. 13.
6) Wackern, p. 20. N°. 23. Bovet p. 306. N°. 28ª.
7) Mitgeteilt von Wackern. p. 21.

Nederlanden is gebruikende, 1566. cf. v. Iperen II p. XIX und 's Gravezande: Tweehonderd Jaarige Gedachtenisse der eerste Synode p. 209, Wackern p. 22 No. 24.

IV. Psalmlieder des Dathenus.

a) Ausgaben: 22 von 1566 an.

b) Inhalt: Neben den 150 Psalmen in den 3 ersten Ausgaben noch andere Lobgesänge (nach dem Titel), in der 4 Ausgabe von 1567 noch 7 geistliche Lieder, die vermutlich auch in den ersten Ausgaben standen:

1) Die Cantica aus Luc. 1 en 2.

2) Die 10 Gebote, das Vaterunser (von Utenhoven nach Luther), das Credo (von Utenh.)

3) Gebet vor der Predigt. (v. Utenh.)

in der 5 Ausgabe 9 geistliche Lieder, indem zu den genannten 7 noch 2 Gebete vor und nach dem Essen hinzutreten, in der 22. Ausgabe von 1587 11 geistliche Lieder, ausser den genannten noch das Credo von Luther nach der Übersetzung des Utenhoven und das Lied von Meuslin: „Christe, der du bist tag und liecht."

V. „Schriftmetige gebeden op de erste boek Moysi, Genesis Insgelijcx op alle den psalmen des coninckliken propheets Davids — door Jan Fruytiers. Embden 1573." [1]) Inhalt: 150 Psalmen, Lieder zur Genesis, 16 Lieder als Anhang.

VI. Psalmlieder von van Haecht. (für Lutherische).

a) Ausgaben von 1579 u. 1582 [2]).

b) Inhalt der Ausgabe von 1579:

150 Psalmen nnd 17 Psalmlieder aus dem Deutschen (von Luther Ps. 12, 14, 46, 67, 130; von Dachstein Ps. 137 und 15, von Hegenwalt Ps. 51, von Jonas Ps. 124; von Reusner Ps. 31; von Gramann Ps. 103, von Greiter Ps. 119, Vers 1—16 und Ps. 125, von Knöpken Ps. 25 und 2. Ausserdem Ps. 23 von Knöpken und Ps. 100 nach dem bei Wackernagel, Das deutsche

1) Mone Übersicht der niederländ. Volksliteratur p. 163.

2) Wackern, p. 185 ff.

v. Iperen, p. 145 erwähnt noch eine Ausgabe von 1583.

Kirchenlied IV No. 823 abgedruckten Original übersetzt.[1]) Es folgen dann 49 Lieder, bis auf eins („Nu maekt ons heijlich Heere groot") aus dem Deutschen, und noch 3 Psalmlieder aus dem Deutschen (Ps. 12 von Greiter, Ps. 14 von Dachstein, Ps. 124 von Luther). Zuletzt 7 Gloria-Strophen. Inhalt der Ausgabe von 1582: 150 Psalmen und 20 Psalmlieder aus dem Deutschen; sodann noch 52 geistl. Lieder und 6 Gloria-Strophen.

VII. Die Psalmen des Philipp von Marnix[2])

1. Ausgabe von 1580 zu Antwerpen.

Inhalt: 1) 150 Psalmen.

2) 10 Lieder, nämlich die Cantica der Maria, des Zacharias und Simeon, das Credo, die 10 Gebote, das Vaterunser (diese 3 von Marnix), das Vaterunser von Utenhoven, die 10 Gebote von Dathenus, das Credo von Utenhoven nach Luther, eiu Gebet vor der Predigt von Utenhoven.

2. Ausgabe von 1591 zu Middelburg[3])

Inhalt: 1) 150 psalmen (vielfach geändert)

2) 21 Lieder, nämlich die 3 Lobgesänge ans Luc. 1 en 2, das Vaterunser, die 10 Gebote, das Credo von Marnix, der Lobgesang der Engel und 14 Psalmi maiores aus dem A. T.[4])

VIII. Psalmlieder eines Ungenannten für Lutheraner von 1567.

Inhalt: I Teil: 94 geistliche Lieder und zwar 13 Originale, 81 Übersetzungen. Unter den letzteren befinden sich alle bedeutenden Lieder der ersten lutherischen Zeit; ferner sind darunter: Die 10 Gebote und das Credo von Luther; ein Credo von Sebastian Heyden, ein Credo in Prosa, das Vaterunser, der Lobgesang Simeons von Luther, die Lobgesänge der Maria und des Zacharias, das Tedeum von Luther.

---

1) Also keine Originallieder, wie Wackern. Beitr. p. 186. Anm. 9 A und B angiebt.

2) Wackern, p. 35. Neue Ausgabe der Psalters von 1580 und der geistlichen Lieder von 1591 bei J. van Toorenenbergen, Philips van Marnix Geschriften 1871.

3) Wackern, p. 42.

4) Das Credo und das Gebet von Utenhoven wieder fortgelassen.

II Teil: 150 Psalmlieder.

Darunter befinden sich 100 frei bearbeitete und 50 aus dem Deutschen übersetzte.

IX. Die übrigen anonymen Ausgaben.

1) Eine Übersetzung des Bonner Gesangbuchs. 1) Titel: „Den heelen Psalter Davids, Katechismus, Hymnen oft Lofsangen, en Gheestelyke Liedekens, in 2 Banden, Liedekens wyse gestelt, wt den Hoogd. Bonschen Sangboek in Nederd. Tael en dicht overgheset, door B. A. 't welk noyt in Druck geweest en is. 2) Vranckfort, by Hans de Braeker 1565. In 8°.
2) Psalmen Davids, die men in de Christen-Gemeynten in de Nederlanden is gebruykende, 1566. 3)
3) De Psalmen Davids, met den duytschen Text op die kant, overgeset wt den Hebreeuschen 4) Rowaen, by Abel Clemence, 1567. 12°.
4) De Psalmen als vooren, met den Latynschen Text op die kant, overgheset wt den Hebreeuschen Rowaen, als vooren, 1567 in 12°. 5)
5) Den geheelen Souter der Koenincklyken Propheten Davids, met alle de Compositiones op de Psalmen..... vergadert wt veel Sangboeken, ten Dienst der Kerken van de Confessie van Augsburg, gedruckt te Wesel, 1567. 12°. 6)

X. Lietboeck. Inhoudende Schriftuerlijke Vermaen Liederen..... Rotterd. 1582.

Inhalt: 1) 14 Psalmen.
2) 73 geistliche Lieder.
Lauter Originale.

Mit diesen Ausgaben als den wichtigsten dürfte der Stoff, den die Psalmen zur niederländischen Hymnologie

---

1) Wackern, p. 20. N°. 21.
2) Nach dem Titel zu schliessen, ist also der Inhalt ein anderer als im Bonner Gesangbuch.
3) Wackern, p. 22. N°. 24. 4) Wackern, p. 28. N°. 31.
5) Wackern, p. 28. N°. 31 A 3.
6) Wackern, p. 28. N°. 33. v. Iperen p. 144.

beigetragen haben, ziemlich erschöpft sein. Damit wir aber ein Urteil gewinnen über das quantitative Verhältniss dieser Psalmen-Ausgaben zu den Sammlungen von Liedern, die dem ausserkirchlichen Gebrauch dienten, wollen wir auch die letzteren aufzählen.

I Gruppe.

Drei auf dem Titel als „Gesangbuch" bezeichnete Drucke.

1) Een devoot en profitelijk boecxken, inhoudende veel ghestelijcke Liedekens en Leysenen. Antw. 1539. [1])
   Inhalt fraglich.
2) Sanck-Boecxken, inholdende voele suyverlicke Lovesangen ende Leysen, in Latyn ende Duyts. Campen, Ohne Jahreszahl. 8°. [2])
   Inhalt fraglich.
3) Dit is een suverlijck Boecxken in den welken staen veel schone leysen, in latijn en in duytsche. Amsterd. Ohne Jahreszahl 8°. [3])
   Inhalt fraglich.

II Gruppe.

Sammlungen gemischter religiöser Lieder, durchweg auf dem Titel bezeichnet als „velderhande Liedeckens, ghemaakt wt den Ouden en Nieuwen Testament."

1) Veelderhande Gheestelyke Gereform. Liedekens, wt den Ouden en Nieuwen Testament, gestelt op A. B. C. Embden 1558. 12° [4]).
   Inhalt ungewiss.
2) Een nieu Liedenboeck, van alle nieuwe gedichte Liedekens .... ghemaeckt wt den Ouden ende Nieuwen Testament [5]).
   a) 1562 als 2. Auflage.
   Inhalt: 257 Lieder; Klage-, Trost- und Märtyrerlieder.

---

1) Hoffmann, Hor. Belg. V, p. VIII. Mone Ubersicht p. 162.
2) Wackern, p. 12. N°. 9.
3) Hoffmann H. B. II p. VIII. Mone p. 163.
4) Wackern, p. 12. N°. 10. 5) Wackern, p. 14. N°. 17.

b) 1560 in 1. Auflage.
c) 1583 in 3. Auflage.
Auf dem Titel: Het tweede Liedboek ... [1])
Inhalt: 294 Lieder; einige aus der 2. Ausgabe fehlen, sodass es etwa 40 neue bringt.

3) Veelderhande Liedekens, wt den Ouden en Nieuwen Test..... [2])
a) Ausgabe von 1569 in 8°.
Inhalt: 289 Lieder.
b) Ausgabe von 1580 in 8°. [3])
Inhalt: 289 Lieder der ersten Ausgabe und 10 andere, von denen 4 schon in früheren Drucken vorkamen.

4) Veelderhande Liedekens, ghemaeckt tot den Ouden en de Nieuwen Testamente ... 1569 in 12° oder 16° [4])
Inhalt: 121 Lieder, darunter 25 neue; nämlich 14 aus dem Alten Testament, ein Leiden Christi, ein Vorbild christlicher Jungfrauen, 9 Märtyrerlieder.

5) Velderhande Liedekens gemaeckt ut den ouden ende nieuwen testamente, die voortijdts in druck zijn uitgegheven: waer toe noch veel liedekens ghesteld zijn, noyt in druck gheweest.... 1577.
Inhalt: 301 Lieder, alte und neue.

6) Veelderhande Schriftuerlijcke Nieuwe Liedekens, vermaningen, Leeringen, gebeden, ende Lofsangen... 1593 [5])
Inhalt: nach dem Umfange zu urteilen, mindestens 250 Lieder.

7) Veelderhande Liedekens .... [6])
Inhalt: Keine neuen Lieder; nach dem Umfange zu urteilen (336 Blätter in 16°), mindestens 300.

---

1) Wackern, p. 39. N°. 44.
2) Wackern, p. 28. N°. 34.
3) Wackern, p. 34. N°. 40.
4) Wackern, p. 31. N°. 35.
5) Wackern, p. 44. N°. 50.
6) Wackern, p. 45. N°. 51.

8) Een schoon profijtelick boeck, genoemt den benauden, verjaechden, vervolchden christen, wt den ouden ende nieuwen testamente — door Jeronimus van der Voort, schilder. 1577. Inhalt fraglich. [1])

III Gruppe.

Kleinere Sammlungen von Refereynen und Liedern.

1) 3 + 3 + 4 Lieder; 7 Originale, das 7. und 9. aus „veelderhande Liedekens von 1562, das 10. ist Luthers: Nu freut euch..... [2])

2) 4 Refereynen; neu gedichtet. [3])

3) Refereynen ende Liedekens von 1563.
Es enthält 28 Refereynen (neue) und ein Gebet Salomons (Proverb. 30). [4])

4) Sammlung von Refereynen und Liedern von 1563 in grösserem Format als die vorige. [5])

5) „Diversche Refereynen ende Liedekens" von 1574. [6])
Inhalt: 28 Refereynen (17 neue und das Gebet Salomons aus N°. 3).
Eine 2. Ausgabe desselben Jahres mit anderem Titel bei Mone p. 255, N°. 360.

6) Sammlung (Manuscript) geystlicher Refereynen aus dem 16. Jahrhundert. [7])
Inhalt: 28 Refereynen.

IV Gruppe.

Das Geusen-Liederbuch in 4 Ausgaben.

1) Een nieu Geusen-Lieden Boecxken.... von 1588. [8])
Inhalt: 61 Lieder.

2) Geuse Lietboek.... (nach 1602) [9])
Inhalt: 90 Lieder, darunter die der ersten Ausgabe.

3) Een nieu Geusen Lieden Boecxken.... von 1605. [10])
Inhalt: 71 Lieder und 4 Refereynen.

---

1) Mone, p. 275. N°. 365.
2) Wackern, p. 12. N°. 14—16.
3) Wackern, p. 17. N°. 18.
4) Wackern, p. 18. N°. 19.
5) Wackern, p. 19. N°. 20.
6) Wackern, p. 32. N°. 36.
7) Mone, p. 256. No. 362.
8) Wackern, p. 40. N°. 47—48.
9) Wackern, p. 41 A. &c.
10) Mone, p. 245. N°. 344.

4) Titel wie bei N°. 3, von 1610. [1])

V Gruppe.

„Het offer" in 3 Auflagen.

1) Ausgabe von 1567.

Inhalt: 27 Lieder; nach den Angaben bei Wackern, p. 177 A 4 und p. 179 A 28 u. 35 bildet diese Ausgabe den ersten Teil der folgenden.

2) Ausgabe von 1570. [2])

Inhalt: a) 27 Lieder.
b) 6 neue Lieder.
c) 25 Lieder, darunter 20 neue.

3) Ausgabe von 1578.

Inhalt: a) Die Lieder von a) und b) der vorigen Ausgabe, zwei ausgenommen, also in Ganzen 31 Lieder.
b) Die Lieder von c) der vorigen Ausgabe und 3 neue, also 28 Lieder.

VI Gruppe.

Sammlung von Sendschreiben, Bekenntnissen und Liedern niederländischer Märtyrer von 1577. [3]) Inhalt 10 Lieder.

VII Gruppe.

„Korte Inleidinge der feesten Israels" [4]) von 1593. Inhalt 11 Lieder.

Wie die erste dieser beiden Aufzählungen ausweist, ist zunächst der Stoff, der in den verschiedenen Psalmlieder-Ausgaben geboten wird, folgender:

I. Der ganze Psalter in 11 Bearbeitungen und zwar:

4 aus dem Deutschen:

1) Utenhoven's Psalmen in der obigen Aufzählung N°. III.
2) Die Psalmlieder von 1567 N°. VIII.
3) „ „ von 1567 N°. IX_5.
4) „ „ von 1565 N°. IX_1.

2 aus dem Hebraeischen:

---

1) Wackern, p. 190. N°. 63. 2) Wackern, p. 177 ff.
3) Wackern, p. 182. N°. 53—58. 4) Wackern, p. 188. N°. 162.

Marnix' Psalmen N°. VII.
Die Psalmen von 1567 N°. IX 3 (und 4).
1 aus der Vulgata:
Souter-Liedekens N°. 1.
1 aus dem Französischen:
Dathenus' Psalmen N°. IV.
3 aus unbekannter Quelle:
Fruytiers' Psalmen N°. V.
Die Psalmen von 1566 N°. IX_2.
v. Haecht's Psalmen N°. VI.

II. Teile des Psalters in 3 weiteren Bearbeitungen:
Lucas de Heere: 36 Psalmen.
W. v. Haecht: 24 Psalmen (aus dem Deutschen.)
Im Lietboeck: 14 „

III. Psalmi maiores.

Die Cantica Luc. 1 u. 2 in mindestens 6 Bearbeitungen, der englische Gruss in 2, das Tedeum in 3. Dazu bei v. Haecht Jes. 6 und in den Souter-Liedekens Deut. 32; Ex. 15; 1 Sam. 2; Jesaias 38; Jes. 12; Dan. 3; Habak. 4.

IV. Bearbeitungen von Lehrstücken.

Der Dekalog, das Credo, das Vaterunser bei Lucas de Heere, Utenhoven, Marnix, v. Haecht und in der Ausgabe von 1567 (luther.). Ausserdem der Dekalog noch einmal von Dathenus und das Vaterunser von Utenhoven zum 2. Male.

V. Freie Dichtungen bei den Reformirten.

1) Gebet vor und nach Tisch bei Dathenus und Luc. de Heere.
2) Gebet vor der Predigt bei Utenhoven.
3) Loblied auf Christi Geburt, Tod und Auferstehung bei Utenhoven.

VI. Das wenige, was über dieses hinaus noch vorkommt, gehört nur den Lutherischen Ausgaben an und dem Lietboek van 1582.

1) Übersetzungen deutscher Kirchenlieder:
41 bei van Haecht.
72 in der Ausgabe von 1567 (luth.)

2) Originale:
   1 von van Haecht.
   13 in der Ausgabe von 1567 (luther.)
   73 im Lietboek.

Der ganze Schatz der für den niederländischen Gottesdienst gebrauchten geistlichen Lieder beschränkt sich also auf:

1) den Psalter.
2) die Psalmi maiores.
3) die 3 Catechismus-Stücke.
4) 3 Gebete.
5) ein einziges Originallied bei den Reformirten von Utenhoven.
6) 113 deutsche geistliche Lieder für die Lutheraner und 83 Originallieder, wenn das Lietboek für den Gottesdienst bestimmt war, was fraglich ist.

So finden wir für die ganze Liederdichtung das Urteil bestätigt, welches Phil. Wackernagel inbezug auf die Psalmen von Dathenus ausspricht: „ein Zeugniss grossen Verlangens und Bedarfes, aber auch grosser Armut und Genügsamkeit, denn es springt in die Augen, dass es sich bei den reformirten Gemeinden doch immer und immer nur um diese Psalmlieder, bei den Lutherischen höchstens noch um Übersetzungen der hochdeutschen Gesänge ihrer Mutterkirche handelte, neue Lieder einheimischer Dichter aber in die kirchlichen Gesangbücher keine Aufnahme fanden." Doch ist diese Armut nicht eine unfreiwillige gewesen, die in einem Mangel an poetischer Productionskraft beruhte, sondern eine selbstgewollte, in der nüchternen Strenge des reformirten Kultus beruhende, der eben alles Nicht-Biblische aus der öffentlichen Andacht fern hielt. Dass man aber auch den frei gedichteten religiösen Liedern reiche Anerkennung zuteil werden liess und dass den evangelischen Glaubensangehörigen die dichterische Schaffenskraft nicht fehlte, das zeigt uns unsere zweite Aufzählung. Aus einer ungefähren Berechnung ergiebt sich, das den 150 Psalmen und p. p. 15 Psalmi

maiores nebst den einige Male mit ihnen verbundenen Übersetzungen deutscher Kirchenlieder (118 an Zahl) und 87 Originalliedern etwa 1700 Originale ausserkirchlicher geistlicher Lieder gegenüberstehen, und während jeder der p. p. 1720 überhaupt gedichteten Psalmen etwa 4 mal im Druck erschienen ist, finden wir, dass auch jedes der 1700 ausserkirchlichen Lieder annähernd 3 mal zum Druck gekommen ist.

Es war eine eigentümlich bewegte Zeit, in der jene Psalter und Liederbücher gedruckt und verbraucht wurden. Wir sehen ein freies und wohlhabendes Volk, das in dem ruhigen Genusse seiner materiellen und geistigen Güter ein reges bürgerliches und öffentliches Leben entwickelte, von fremden Unterdrückern ins Joch gespannt, um seines eben erst mit Eifer ergriffenen neuen Glaubens willen mit Feuer, Schwert und Richtbeil verfolgt, durch brutale Tyrannei und spanischen Fanatismus mit dem Verluste seiner nationalen Güter fortdauernd bedroht, und dabei zu selbstbewusst und zu gebildet, um nicht den Druck und die Schmach aufs bitterste zu empfinden. Und doch war dieses Volk wiederum zu phlegmatisch und zu ehrenfest, zu sehr von der Achtung vor Gesetz und Recht erfüllt, um eher als bis es zum Aussersten gekommen war, in seinen Massen aufzuwallen und seine verborgene Kraft und Entschlossenheit fühlbar zu machen. Als aber der Krieg einmal begonnen war, da zeigte es sich, was ein Volk zu leisten vermag, wenn es für seine Freiheit und seinen Glauben zu siegen oder zu sterben entschlossen ist.

Wo aber konnten jemals die Lieder zum Preise eines Gottes, der eben im Lichte des Evangeliums aufs neue geoffenbart war, die Notschreie einer von ihren Verfolgern zu Tode geängsteten Seele, die Dank- und Siegesgesänge bei Errettung aus tiefster Not, wo konnte der glühende Hass eines Kindes Gottes gegen seine und Gottes Feinde, mit einem Worte der Psalter dem unmittelbaren Verständnisse und Empfinden näher gerückt sein als in jener Zeit der Freiheits-Kämpfe in den Niederlanden. Welche Empfindungen mochten durch die Herzen des Volkes gehen, wenn sich die Tausende auf freiem Felde zusammenthaten und unter dem

Schutze ihrer Waffen der Predigt des Evangeliums zuhörten und gemeinsam ihr Psalmlied anstimmten [1]). Wann hat je ein Psalm eine gewaltigere Wirkung auf eine Gemeinde ausgeübt als damals in der Stadt Leyden, wo sich nach drangsalsvoller Belagerung die Bürger der Stadt mit ihren Befreiern und Glaubensgenossen, den verwilderten Meergeusen, in der Kirche zusammen fanden, um ihrem Gotte, dem Herrn Zebaoth, ein Danklied zu singen — „und plötzlich verstummte der Choral, die ganze ungeheure Menge war in Thränen ausgebrochen" [2]).

Eine solche Zeit, die mit David und dem hebräischen Volke nicht allein seine Lieder sang, sondern auch durch gleiche Trübsal und Verfolgungen hindurch gegangen war, musste dem Psalter das beste Verständnis entgegenbringen („Davidica intelligit, Davidica qui patitur." Augustin.) Das Verhältnis zwischen dem Psalter und jener Zeit, so wenig es dem gemeinen Gefühl verborgen blieb, wurde den Dichtern selbst oft noch besonders nahe gelegt, wenn sie ihre Lieder in solcher Lage dichteten, die sie unmittelbar an den Dichter der Psalmen und seine Schicksale erinnerten. Gottfried Wingius, der Herausgeber der Psalmen von Utenhoven (1566), sagt von demselben, er habe „de gâtze tydt van ongeverlich 21 iaren, dat hy umme de ware religie Jesu Christi door ongehoirde tyrannie der Romischē Antichristi ende syner strydtheeren wt synen vaterlande ballinck geweest is, alle synen arbeidt daertoe anghewendet, dat hy mit synen gaven hem van Godt gegevē, Godes Gemeinte dienen, se stichten ende bauen mochte" [3]). Der Übersetzer der Psalmlieder von 1567 (luth.) wurde, als er eben erst die Psalmen ohne Vorrede und Titel, ohne den ersten Teil des

---

1) Strada d. b. B. p. 225 berichtet, dass bis zu 16000 an Einem Tage zusammen gekommen seien. Nec paucos alliciebant cantilenae quibus Davidis Psalmi Gallicis metris ac numeris illigati a Maroto et Beza magnis per agros agminibus canebantur Genevatum ritu.

2) Häusser, Geschichte des Zeitalters der Reform. 1879 p. 369.
Hooft, Nederl. Historien 1703, p. 386.

3) Wackern, p. 190.

späteren vollendeten Werkes dem Drucker übergeben hatte, „alsoo bottelyck en onverhuds van den Godloosen veriaecht ende verdreven, dat ick sulcx niet conste gedoene, noch den drucker gaensins gehelpen .... [1]) Phil. v. Marnix hat seine Psalmen gedichtet, „eensdeels sijnde in de Ballingschap, eensdeels in de gevangenisse onder de handen der vyanden, eensdeels oock onder veele andere bekommernissen" [2]). In einem Buche freigedichteter Lieder heisst es: Dese navolghende Liedekens syn eensdeels ghedicht van den ghenen, die om 't ghetuyghenisse Christi haer leven hebben ghelaten ende noch syn hier toe veel ander schoone lieder vergadert ende by ghestelt. Apoc. 12: Sy hebben verwonnen door dat bloet des Lams .... (v. 11) [3]).

Man unterliess auch nicht, die Parallele wirklich zu ziehen zwischen dem gegenwärtigen Zeitalter und dem der alttestamentlichen Sänger und sie den Zeitgenossen vor Augen zu stellen. Dathenus sagt in der Vorrede: „Dewyle nu V. L. eenen deel der benoutheden Davids proeven ende daghelicks smaeken, ende met veele Sauls, Doechs, Absalons ende Achitophels strijden ende kampen moet, overleest, singt, gebruyckt des heyligen Davids Psalmen". Phil. v. Marnix spricht im seinem Widmungsgedicht zum Psalter von 1580 von den Wunderthaten Gottes, der besonders in der letzten Zeit seine grosse Gnade bewiesen habe. Wie einst David in der äussersten Not darniederlag und schier von Gott verlassen schien, sodass seine Feinde frohlockten, so hat auch das Volk der Niederlande das Äusserste erleiden müssen, aber zum letzten hat Gott doch wieder seine Gnade bewiesen und wie er einst sein auserwähltes Volk von Babylon in das Vaterland zurückbrachte, auf dass daselbst sein Lob laut und klar gesungen werde, wie er dieses Volk durch die Hand des Ehud von den Moabitern, durch Deborah und Barak von den Cananitern, durch Gideon von der Moabitern, durch Jephta und Simson von den Philistern erlöste, so sind Hol-

1) Wackern, p. 51. 2) Wackern, p. 36, 63, 37.
3) Wackern, p. 45.

land und Seëland jetzt nicht weniger verpflichtet, in allen Landen die grossen Wunderthaten zu preisen die Gott an ihnen gethan hat. — Der Übersetzer des lutherischen Psalters (1567) erinnert an die vielen Lobgesänge des A. T.'s und an die neutestamentl. Mahnungen zum Singen und fährt dann fort: „te meer behoorden wy dā alsulcx (midts ons Godt doer den Jordaen des int water worpens en inde kuype verstickens [1]), van den affgryselycken Holifernum ende Sinacherib den Antechrist, vande grouwelycke Moabitē ende Ammoniten der Rotten ende Sekten, en de bloetgirige Jesabel ende hoere Herodias, te Roomen medt hare Courtisanen verloet hebbende, ende int landt van beloeften nae ons lang, haecken, suchten ende snacken nu eens gekommen synde) alsulcxs met devoter herten, mondt en Keelen nu te doene" .... [2]).

Demgemäss erkennen die Dichter auch im Psalter den reichsten Schatz für die Wiedergabe aller Empfindungen, für die Stillung aller religiösen Bedürfnisse derer, die in einer schweren Zeit leben und um Gottes willen leiden. So heisst es in den Souter-Liedekens: .... „als sie so ghesongen worde, sullense vrucht doen, en sonderlinghe stichte, also wel den toehoord's, als de sangers selve. Wat niemat en is so ongheleert, hij en vint hier eenighe vertrootinge: niemat so sondich, hi en wort daer wt beweghen tot leetwesen, en beteringhe zijnes levens." Dathenus verwahrt sich gegen den Vorwurf, als erscheine sein Psalter zur unrechten Zeit, dieweil die Tyrannische Inquisition und gräuliche Verfolgung nun ihr Wesen treiben und mehr Ursache geben zu seufzen und zu weinen als zu singen. Drei Punkte sind aber zu bedenken: zum ersten, dass ein grosser Unterschied ist zwischen dem leichtfertigen Singen der Welt und dem Singen der Psalmen Davids; zum anderen, dass sein Psalter nicht allein fröhliche Danksagungen und Lobgesänge enthalte,

1) Man vergl. die Mitteilungen des Werkes: Historie vromer Martelaren Dortr.

2) Wackern, p. 52. v. Haecht, der obigem Verfasser nachschreibt (Wackern, p. 192) zitirt noch Psalm 122, 27, 150.

sondern auch herrliche Gebete und Klagelieder, die auch in der höchsten Bedrängnis der Kirche dienlich sind; zum dritten zeigen uns der heilige Jonas im Wallfisch, die 3 Männer im feurigen Ofen, David in seinen meisten Gefährlichkeiten, Christus vor seiner Gefangennahme, da sie mit Psalmen dem Herrn gesungen haben, dass auch die Christen unter gleichen Umständen solches thun sollen. — Man vergleiche besonders den schönen Schluss des Gedichtes von Marnix zu seinem Psalter von 1580:

Ghy Vorsten groot end'rijck, ghy Koningen van weerde
Ghy Volke die bewoont den rijcken schoot der eerde:
Oft die met schepen snel bezeylt de wilde Zee:
End' met haer Kielen scherp de baren snijt ontwee
Om uyt een vreemt ghevest u neering' t'overvueren,
Ghy all' die u bekent te sijn Gods creatueren
Gheschapen naar sijn beelt: t'sy schamel ofte rijck
Groot, klein, eel oft oneel, comt looft God all' gelijck ....

Dit boecxken sal u vry verquicken uwe herten
End heylen troostelijck u seeren ende smerten.
Soo ghy verdrucket wordt end' swaer vervolging' lijdt
Dit boeck sal u ghemoet bewaren in den strijt.
Sijt ghy by een vreindt volck uyt uwen land verdreven
Dit boeck te recht betracht sal u vertroosting geven.
Soo ghy met nootdruft syt oft armoet hoogh' beswaert,
Hier vint ghy eenen schat die u Gods Soon verspaert.
Oft sijt ghy in een block oft op een steen ghevanghen,
Hier sult ghi van den Heer u slaking stracx ontfanghen.
Sijt ghy van herten sieck, vol cranckheyts, oft verwont
Den meester vint ghy hier die u we'er maeckt ghesont.
Sijt ghy in honghers noot, ghy sult hier spijs' genieten,
God sal u dorstigh hert' met water overgieten...... [1])

Noch deutlicher wird diese Bestimmung der Lieder für

---

1) C. Beza in de Vorrede des Psalters v. 1551:
Vous, enferrés, qui en prisons obscures Pour verité portez peines tant dures Et qui souffrez, pour tant iuste querelle La mort, helàs! extremement cruelle vous tairez-vous en ces affections?...

die besonderen Lagen der Zeit von seiten der Dichter und Herausgeber da ausgesprochen, wo die Ausgaben nicht wie die Psalmen einen allgemeineren, mannigfaltigen, sondern einen spezielleren Inhalt brachten und somit erlaubten, die Zweckbestimmung bestimmter zu formuliren. Als Beispiel diene folgender Titel:

Dit boeck wort genaemt: Het Offer des Heeren, om het inhout van sommighe opgheofferde Kinderen Godts: De welcke voortgebracht hebben wt den goeden schat haers herten, Belijdingen, Sendtbrieven en Testamenten, de welcke sy metten monde beleden en metten bloede bezegelt hebben, Tot troost ende versterkinghe der Slachtschaepkens Christi, die totter doot geschikt zijn......

Stehen so die Dichter der Psalmlieder mit der ausgesprochenen Bestimmung des Psalters, den Christen in der Errettung den Ausdruck für ihr Flehen und Danksagen zu leihen, auf dem Boden ihrer Zeit, so vernachlässigen sie über diesem speciellen Zweck doch nicht den eigentlichen, tieferliegenden. Dass sie diesen ersten Zweck, der im Psalter selbst liegt, als den über die Zeitlichkeit hinausreichenden gekannt und gewürdigt haben, zeigen sie darin, dass sie dem Psalter für den Gottesdienst und für ein reines, in der Heiligung fortschreitendes Leben, für ein überall und zu jeder Zeit auf Gott gerichtetes Denken und Handeln die höchsten Aufgaben zuweisen. In allen Vorreden kehrt es uns immer wieder entgegen und die Dichter versichern es dem Leser und Sänger in den treuherzigsten, oft naiven Worten, wie ernst es jeder nimmt, wenn er die kleine Gabe des Geistes, welche ihm Gott gegeben, darbietet, nicht um sich Ehre zu erwerben, sondern um zum Preise Gottes und zur Erbauung des Einzelnen etwas beizutragen und die Reinheit des Lebens eines jeden zu fördern. Wir sehen sie mit verständiger Überlegung und in heiligem Ernste, doch ohne eine Spur von asketischem Rigorismus, alle Mittel aufsuchen, die den Psalter zu diesem grossen Zwecke brauchbar und wirksam machen, und in den Vorreden die Gemeinden, die Leser und Sänger über die Bedeutung und Anwendung desselben belehren. In der Weise

der Vorrede Calvins zu seiner Psalmen-Ausgabe von 1542, die von Marnix und Dathenus in wörtlicher Übersetzung neben den andern Vorreden mitgeteilt ist, wird dargelegt, dass der Psalmengesang ein notwendiger Teil des Gottesdienstes sein müsse, dass er aber nur dann sei, was er sein solle, wenn jedes Gemeindeglied mit seinem Verstande und seinem Herzen daran lebendigen Anteil nehmen kann. (1 Cor. 14.) In ähnlicher Weise heisst es in der Vorrede der Souter-Liedekens: „Daerom so salmê dese liedekês wt der herten met grooter aêdacht singhê, en passen, dat die ooren meer nadê gheest der woorden, dan nade stême, en tgeluyt der monts luysterē, so als 1. Cor. 14 staet."

Die Psalmen sollen aber auch nicht allein im Gotteshause gesungen werden, sondern zu jeder Zeit sollen sie auf das Leben des Einzelnen einen heiligenden Einfluss ausüben und jeder religiösen Stimmung zum Ausdruck dienen. Die Souter-Liedekens sind auf weltliche Melodieen gedichtet worden, „om die jonghe juecht een oorsake te gheven, om in die plaetse vā sotte, vleeschelike liedekēs, wat goets te moghē singhen, daer God doer gheert, en si door ghesticht mogen wordê." Die Souter-Liedekens sollen den Zweck erfüllen, „dat Gods naē ditmael hier dore gheheyligt sal mogen worden, en dat díe jonghe lieden (die doch tot singhē veel gheneycht zijn) haer ghenoechte ut eenē gheestelicken sanck skeppē moghen." [1]) Der Übersetzer der lutherischen Ausgabe (1567) begründet seine Bitte an die Rederijkers, seine Psalmen mit Melodieen zu versehen, durch den Hinweis darauf, dass „Godt oock daerom de cunste ter werelt heeft laeten kommen, op dat alle menschen ende principalyck de jonghe Jeucht, hem daermede lovende, dies te meer alle oneerlyke Liedekens van der straten, oock vuyt der herten commende,

1) Ähnlich heihst es bei Calvin im Psalter von Marot und Beze (1562): Seulement que le monde soit si bien advisé, qu'au lieu de chansons en partie vaines et frivoles, en partie sottes et lourdes, en partie sales et vilaines et par consequent mauvaises et nuisibles, dont il a usé par ci devant, il s'accoustume ci apres à chanter ces divins et celestes Cantiques avec le bon Roy David.

met Psalmen ende suyvere veynne Liedekens te singen, alle eerbaerheyt in hun geplaādt, alle wulpsheyt, weelde ende broosheyt in hun gecroockt, getēt, of de minstē, in den Thoom gehouden synde, den almachtigen eewighen goedertieren Godt: met den liefelyken Moyse, Kinderen van Israel, Debora, Barak, Jojada ende Hiskia, van herten, mondt, moet, ende sinnen, synen loff, prys, eere, mach gesongen ende verbreydt wordē" ....

Phil. v. Marnix verteidigt sich gegen den Vorwurf, als ob die Psalmen, mit Melodieen zu gemeinem Gebrauch verbunden, entheiligt würden, in einer Reihe trefflicher Bemerkungen. 1) Es kann überall und zu jeder Zeit gesungen und ermahnt werden. 2) Gottes Geist kann sich überall kundgeben, und er thut es oft, wo wir es am wenigsten erwarteten. (Joh. 3, 8). 3) Es wäre wohl zu wünschen, dass man allezeit in Gebetsstimmung sei, aber das liegt nicht in des Menschen Kraft; sondern wir müssen den Geist, der manchmal zu schlafen scheint, durch alle schriftgemässen Mittel, durch gottselige Gebete, Lobgesänge und Lieder erwecken. 4) Wollten wir immer abwarten, bis wir in die rechte Stimmung kämen, so möchten wir selten dazu kommen. „Daerom ist beter altijt Gods woirt in den mont te hebben, op dat daerdoir het slap en het slaeperig herte tot aendachticheyt verwecket ende ontstecken worde: want des Heeren woert is ons daertoe sonderling ghegheven, ende wort dieshalven een vyer, een fackel, een lampe, ende eenen hammer ghenaemt, om dattet die cracht heeft dattet onse herten ontsteeckt verlicht, ende vermurwet, als sy van selfs kont, duyster ende hart syn."

Der Drucker der Psalmen von Dathenus fügt zu solcher Bestimmung des Psalters noch einige historisch reformatorische Gesichtspunkte hinzu, wenn er die Gnade Gottes preist, die den Niederlanden das göttliche Wort gebracht und das wahrhaftige Evangelium hat scheinen lassen denen, die so lange im Finsterniss gesessen haben. Darum kann man Gott nicht genug loben, „dat hy ons so ghenadichliek verlost heeft wt die vervloeckte Placaten ende Tyrannische Inquisitie." Der

vorliegende Psalter soll dazu dienen, dass die ungehörigen Lieder, die im Papsttum im Schwange waren, ausser Gewohnheit kommen und dass Christi Reich dadurch möge verbreitet werden. Denn der Inhalt dieses Psalters ist nicht Menschen-Gedicht oder einiger Gottlosen Werk (wie es im Papsttum der Fall war), sondern der heilige David spricht darin, getrieben vom heiligen Geiste.

In Zeiten der staatlichen Ruhe und der religiösen Freiheit wendet sich der Geist des Dichters den allgemeinen höheren Interessen des Lebens zu oder sucht in der Geschichte die Stoffe, die zur dichterischen Begeisterung anregen. Wo aber gegenwärtige Not oder Siegesfreude das Gemüt mit zwingender Gewalt erfassen, wo im Kampfe um die höchsten Güter die nur aus der Reflexion hervorgehende Begeisterung der aus selbstgeschauten und miterlebten Ereignissen entspringenden Erhebung weichen muss, da wird die Dichtung ein Spiegel der grossen Gemütsbewegungen, und in ihren Erzeugnissen wird einer späteren Zeit vielfach ein besseres Mittel gegeben, den Geist der Zeit aufs lebendigste sich zu veranschaulichen, als in den Darlegungen der Geschichtsschreiber. Daher ist es eben auch erforderlich für den, der den Charakter jener Zeit recht erkennen will, sich mit diesen Dichtungen vertraut zu machen, und mit Unrecht hat sowohl die niederländische Geschichtsschreibung als auch die auswärtige dieses Moment versäumt und hier vielleicht nichts weiter gesehen als ein Zeichen der geringen poetischen Begabung jener Dichter, nach der hier doch nichts gefragt wird. Am meisten kommt hier natürlich die ausserkirchliche, weltliche wie religiöse Dichtung inbetracht. In der lutherischen Kirche Deutschlands ist auch die eigentlich kirchliche Dichtung von allgemein-historischer Bedeutung; Luthers grosses Glaubenslied ist ein redendes Zeugnis dafür. In den Niederlanden legte man sich nach dem Vorgange der Schweizer Reformirten auf diesem Gebiete eine merkwürdige Beschränkung auf, indem man für die in der Kirche zu singenden Lieder auf freie Dichtung ganz verzichtete. Es fehlt uns daher hier die direkte und sofort ins Auge fallende Ver-

bindung der Dichtungen mit ihrer Zeit; aber auf die mannigfachste Weise leuchtet sie uns entgegen in den äusseren Zugaben zu den Texten der Lieder, und wenn man auch ein Psalmlied von Dathenus mit nicht grösserem Interesse lesen mag wie ein noch heutzutage im Gottesdienst gesungenes, so wird man sich doch nicht der lebhaftesten Empfindungen erwehren können, wenn man von einem Psalmbuch jener Zeit zunächst Titel, Vorrede und andere Zugaben gelesen hat und dann in der lebhaften Erinnerung an die Schicksale der Männer, für die ein solches Buch bestimmt war, die beste Vorbereitung für das Lesen der Lieder selbst empfängt. Wie uns die Vorreden bereits mannigfache Beweise gebracht haben für das innige Wechselverhältnis, in welchem das Dichten jener Zeit zum ganzen damaligen Leben steht, so sind uns andere Anzeichen auch in den Überschriften der Lieder gegeben, in der Gruppirung der Psalmen, in den Bemerkungen auf dem Titel, in den Holzschnitten, Bibelsprüchen, Bemerkungen zum Texte der Lieder, beigedruckten Gebeten. Der ganze Ernst der Zeit, die für treues Bekenntnis Christi Blut und Leben der Bekenner forderte, wurde dem Leser des dem Psalter von Marnix angehängten Katechismus vor die Seele gerufen durch den Spruch auf dem Titel (Marc. 8, 38): „Wie hem myns ende mynder woorden sal geschaemt hebben, in dit overspaliche ende sondich gheslachte: diens sal hem de Sone des menschen oock schamen, als hy komen sal in de heerlijckheydt zyns Vaders met synen heylighen Enghelen.' [1]).

„Het Offer" (1578) zeigt auf dem Titel einen Holzschnitt zu dem Verse Apoc. 6, 9. In dem Rahmen des Bildes steht Apoc. 6, 10: „O heere hoe langhe en wreket ghy onse bloet niet over den ghene die opter aerden woonen?" Dasselbe Buch zeigt inder Ausgabe von 1570 auf den Titeln zum 2. und 3. Teil die bedeutsamen Sprüche: „Thut Busse, das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!" (Matth. 4, 17.)

---

1) Mit demselben Spruche wies der Märtyrer Theunis Teecksen (1530) alle Versuche ab, ihn zum Widerruf zu bewegen.

„Darum welche da leiden nach Gottes Willen, die sollen ihm ihre Seelen befehlen, als dem treuen Schöpfer in guten Werken." (1 Petr. 4, 19). „Wer bis an das Ende beharrt, der wird selig." (Matth. 10, 22). — Eine Sammlung von Sendschreiben, Bekenntnissen und Liedern (1577) zeigt auf den einzelnen Titeln die Sprüche Bar. 3, 42; 1 Petr. 4, 19; 2 Tim. 3, 12. Das Geusenliederbuch enthält auf dem Titel Wappen und Wahlspruch der Geusen; die 2. Auflage bringt zwischen den Liedertexten eingedruckt die Bildnisse der bedeutendsten Männer jener Zeit in Medaillonform. Der Wortlaut der Titel bietet vielfach Hinweise auf diese Zeit [1]). Und grade bei den Büchern, die einen mehr historischen Inhalt haben, wird durch Zusätze auf dem Titel, insbesondere durch eine an dieser Stelle ausgesprochene praktische Bestimmung des Buches das Historische in eben so enge Verbindung gesetzt mit den Religiösen, wie es bei den Psalter-Ausgaben umgekehrt geschah. Auch Widmungen, Anreden und Grüsse an den Leser am Eingang und Schluss der Vorreden zu den Psalmen sind durch ihre häufigen geschichtlichen Bezugnahmen ebensoviele Zeichen, dass Dichter und Leser, wenn sie die Psalmen herausgaben oder zur Erbauung in die Hand nahmen, sich des Zusammenhangs der Lieder mit der grossen Zeit bewusst waren. Ph. v. Marnix widmet seinen Psalter „den verstroyden Nederlandtschen Gemeynten Jesu Christi, die om des geloofs wille hebben uyt haere Vaderlandt moeten wijcken,"

Hoe kond' ick u, mijn Broeders, oyt vergeten,
Daer wy doch sijn in eenen stronck geplant?
Al sijn wy noch so veir van een geseten,
So kan ons doch gescheyden zee noch lant."

In dem Widmungsgedicht von 1580 heisst es:

Maer Hollandt sonderlingh' end' Zeelandt wijs end' vroet
Looft Gods des Heeren naem end' sijn ghenade goet:
Vertelt den volcken al de groote wonderwerken
Die hy seer schijnbaerlijck aen u heeft laten mercken.

1) Z. B. im Psalter von Dathenus (1574): gedruckt in 't jaar 1574 in 12. geduurende de Beleegering van Leyden.

Dathenus Vorrede von 1567 beginnt mit dem Grusse:
„Allen Ghemeynten Ende Dienaren Jesu Christi, die onder die tyrannie des Antichrists suchten ende klaghen." 1587 erschien der Psalter des Dathenus sogar „mitsgaders eenen rijckelijcken Calendier Historiael seer nut ende profijtelijck", dessen Inhalt sich auf die Geschichte der Jahre 1564—1574 bezog.

Es mögen diese Hinweisungen genügen zur Beleuchtung des oben Gesagten. Es versteht sich von selbst, dass solche aus dem Zusammenhang gerissene Stellen oder blosse Hinweisungen durchaus nicht die Wirkung haben können, die sie auf uns ausüben, wenn wir eins jener alten Büchlein in Klein Octav selbst in die Hand nehmen und uns durch das Lesen seiner Lieder sowie durch den ganzen Charakter des Buches aufs lebendigste an die Zeit erinnern lassen, deren ewig denkwürdige evangelische Grossthaten wir so oft mit Bewunderung gelesen haben. Es würde jedoch zu dem Bilde, welches uns der Psalter durch seine historische Umkleidung von dem damaligen religiösen und nationalen Gemeinbewusstsein giebt, und auch für die Erkenntnis, in welchem Sinne und Masse derselbe in jener Zeit Gemeingut aller gewesen ist, ein nicht unwesentliches Moment fehlen, wenn wir eine besondere Eigentümlichkeit hier ausser Acht lassen wollten, die uns in den Zugaben zu den Gesangbüchern entgegentritt und denselben ein anderes Gepräge giebt als den Vorreden, Titeln und redaktionellen Bemerkungen der gleichzeitigen deutschen Gesangbuch-Ausgaben. Wir meinen eines eigentümliche Vertraulichkeit, ein Hervortreten des Subjectiven, eine gewisse Zwanglossigkeit in der persönlichen Kundgebung an Stellen, die für die Öffentlichkeit bestimmt sind, wie sie unsrer Zeit befremdlich erscheinen muss. Hand in Hand mit dem Gefühl der Zusammengehörigkeit der Glaubens- und Volksgenossen geht ein ungezwungen sich äusserndes Ich-Bewusstsein, dessen Gegensatz zu dem heutigen literarischen und gesellschaftlichen Individualismus, der ein solches öffentliches, vertrauliches Hervortreten für unvermittelt und nur im engeren Kreise für erlaubt halten würde, leicht

auffällt. Es kann hier nicht der Ort sein, des weiteren zu untersuchen, in welchem Verhältnis dieser vertrauliche Subjectivismus zu der beschaulichen Objectivität des Ritter- und Mönchstums einerseits und des modernen Individualismus anderseits steht. Es mag nur angedeutet werden, dass wir seine Wurzel in dem neu aufgeblühten Bürgertum zu suchen haben. Dem idealistisch gerichteten Rittertum einen zielbewussten Realismus entgegensetzend, auf einer ernsten, soliden Basis dem Princip der Arbeit entwachsen, durch Rührigkeit in Handel und Gewerbe bald zu Wohlstand und einem sorgenfreien Dasein gelangend, unter dem Schutze desselben die Künste und Wissenschaften in seine Obhut nehmend, musste das Bürgertum ein neues, der Aussenwelt mit offenen Augen zugewandtes Selbstbewusstsein erzeugen. Nirgendwo war die Entwicklung des Bürgertums unter so günstigen politischen und merkantilen Bedingungen vor sich gegangen als in den Niederlanden, und hier war es auch, wo aus dem Schosse des Bürgertums als schöne Früchte eines solchen Lebens die Erstlings-Sprösslinge einer klassischen Periode in Musik nnd Malerei hervorgingen. Für die Reformationszeit kam in dieses Bürgertum mit einem neuen befreienden Glauben ein neues Ferment. Ein durch zwei Menschenalter dauernder Krieg für die Freiheit gab die bleibende Ursache, dass durch das allgemeine Bewusstsein aller, für die höchsten Güter kämpfen und leiden zu müssen, durch die unzähligen gemeinsam und von Einzelnen gebrachten Opfer an Leib und Leben, an Hab und Gut, durch das andauernde allgemeine religiöse und politische Märtyvertum, das Gemeinbewusstsein vertieft und veredelt und die Gemüter einander näher gebracht wurden. Damit erklärt sich der Grundton, der durch alle Vorreden, durch die Inhaltsangaben und Erläuterungen sowohl der Psalter als auch der übrigen Liederbuch-Ausgaben hindurchklingt und selbst aus dem Titel oft herauszuhören ist. Am Eingang der Vorrede setzt sich der Schreiber mit dem Leser stets in direkte Verbindung, entweder durch eine Adresse mit der Anrede, z. B. „Totten Sanger. Hier hebt ghy, lieve Sangher, sommige Liedekens,

die tot Gods eere ende lof ghemaeckt...... [1]), oder durch einen Gruss mit Anrede, z. B. „Der Quersetter wenscht den Christelycken Sangern Genaed en vrede van Godt den Vadere, verlossing, ende salicheyt van Godt Jesu Christo, troost en verstercking van Godt den heyligen Geest, van nu aff tot inder eewicheyt. Amen. — Lieve beminde Christelycke Sanger: Nae dien ick eerstwerffs..... [2]) „Allen Ghemeynten Ende Dienaren Jesu Christi wenschet Petrus Dathenus die onoverwinnelicke Kracht des heylighen Gheestes ende volstandicheyt des gheloofs in een reyne conscientie door Jesum Christū. Seer geliefde broeders ende methulpers in Christo Jesu.... [3]).

Die Vorrede zu den Souter-Liedekens zeigt allein die einfache Überschrift „Prologhe." — In den Vorreden selbst spricht der schreiber den Leser, so oft sich Veranlassung findet, ohne Umschweife mit ghy oder U. L. an, selten in der 3. Person, und zwar um entweder sein Büchlein in beweglichen Worten zu empfehlen oder ihn brüderlich zum rechten Gebrauch zu ermahnen: „Nu geliefde broeders, toteen ghewis teecken onser ongheveynsder vrientschap ende eenicheydt, schencke ich U. L. desen mijnen arbeydt, met bidden ende begheeven, dat ghy denselven U. L. wilt laten aenghenaem wesen" [4]).

„Bidden dy derhalven, christlike leser, Du willest dy desen trauwen arbeidt D. Johannis Utenhovij saligher, ende oock nu den onsen to ghemeynen nutte ghedaen, dy gevallen laten, ende denselven to dynen besten ende ter stichtinge der Gemeinte Christi bruycken [5]).

Zum Gebrauche der Lieder wird in der Vorrede der Souter-Liedekens ermahnt mit den Worten: „Hier om beminde leser, laet u doch dese cleyne v'maninghe ter hertē gaen, en als ghi goets moets zijt, en v tot vruechdē wilt ghevē, so wilt

---

1) Velderh. Liedekens von 1569.
2) Psalter (luth.) von 1567.
3) Dathenus 1567. 4) Dathenus 1567.
5) Gottfr. Wingius, London 1566.

liever uwê gheest v'maken met Gods lof, daer ghi God mede behaecht, dan dat ghi u vleesch met onduechdelicke sangen sout v'weckē, daer ghi den duvel mede behaecht.

Am Schluss nimmt der Schreiber selten mit einer einfachen Formel Abschied, wie z. B. „Uwe dienstwillighe Philips van Marnix," sondern meist mit umständlichen Worten, sei es mit einem Schreiber und Leser gleicherweise umfassenden Wunsch, oder mit einem an den Leser direkt gerichteten Wunsch und Gruss wie in der Ausgabe „Een nieu Liedenboeck": „De Drucker en Collecteur deser Liedekens, wenschen den Christelijcken Sangher ende Leser Salicheyt", oder wie Ph. v. Marnix seine Vorrede schliesst: „u hiermede der allerhoogstē beschuttinge en bescherminge van gantser hertē bevelende". Dathenus schreibt zum schlusse: „wy willen oock V. L. altijt ghedachtich zijn, ende met smeeken ende bidden, tot God aenhouden, dat hy V. L. met synen geest stercke ende regiere, met zyn krachtige handt bescherme ende beware, op dat V. L. den loop vollopen, den strydt volstryden, dat gheloove behouden, ende alsoo die Kroone der heerlickheydt hierna ontfanghen moghen. Amen. V. L. willighe Dienaer ende metbroeder P. D."

Man wird hier Umständlichkeit der Redeweise finden, aber man wird sie vergessen über der herzlichen Innigkeit, dem vertraulichen und doch ernsten, von aller Tändelei und inneren Unwahrheit weit entfernten Ton. Wir sehen vertraute Bitten mit ernsten Mahnungen verbunden, die sich auf die höchsten Angelegenheiten des persönlichen und öffentlichen Lebens beziehen. Überall herrscht eine wahre, warme Empfindung, die von Herzen kommt und zu Herzen geht, nicht als zwischen Autor und Lesern, sondern als zwischen Volks- und Glaubensgenossen, die alle zusammen arbeiten an dem gemeinsamen Werke, in drangsalsvoller Zeit in dem eigenen, freien Vaterlande das Reich Gottes zu bauen.

Spremberg in *Brandenburg*.

Daniel von der Heydt.

De brief aan Titus.

Titus 1 : 1. Ik vind geen reden om met Bois κατὰ πίστιν weg te laten als invoegsel uit 1 : 4 en te lezen καὶ ἐκλεκτὸς θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν.

De veranderingen komen mij onnoodig voor. Daarenboven, hoe vreemd zou de opvolging zijn: δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐκλεκτὸς θεοῦ! Ik behoud κατὰ πίστιν en verklaar niet, zooals gewoonlijk geschiedt: om of ten behoeve van het geloof, maar: overeenkomstig het geloof, nl. der uitverkorenen Gods, d. i. zooals overeenkomt met dat geloof, zooals de uitverkorenen Gods gelooven. Na den subjectieven grond, waarop zijn apostelschap rust, noemt de schrijver dan den objectieven grond in vs. 2.

Titus 1 : 7—9. O. Ritschl (Theol. Literaturz., 1885. Sp. 609) houdt vss. 7—9 voor eene invoeging uit 1 Tim. 3 : 2—7. Hoe vreemd — zegt O. Ritschl — is de afwisseling van πρεσβυτέρους vs. 5 en τὸν ἐπίσκοπον vs. 7. Blijkbaar zijn volgens dit tekstverband de πρεσβύτεροι identisch met de ἐπίσκοποι en deze volkomen eenheid van πρεσβύτεροι en ἐπίσκοποι bestond volgens de onderzoekingen van Hatch en Harnack eerst in de tweede eeuw. Zal de brief aan Titus van Paulus afkomstig zijn, dan moeten wij dus aannemen, dat vss. 7—9 niet van hem afkomstig zijn. Volgens O. Ritschl past daarenboven vs. 10 wel na vs. 6, maar niet na vs. 9.

Dat blijkens ons tekstverband de πρεσβύτεροι één zijn met de ἐπίσκοποι, is buiten kijf. Is het een feit, dat die eenheid eerst in de tweede eeuw voorkwam, dan kan de brief aan

Titus niet van Paulus afkomstig zijn. Doch dit feit geeft ons geen recht vss. 7—9 uit den tekst te lichten. Eene andere vraag is, of vss. 7—9 in het verband, waarin zij voorkomen, misplaatst zijn en deze vraag meen ik ontkennend te moeten beantwoorden. Zoowel in vs. 6 als vs. 7 is sprake van de vereischten, welke men eenen voorganger der gemeente stellen mag en vs. 10, waar de personen genoemd worden, die de opziener den mond moet stoppen, voegt uitnemend na vs. 9, waar van den opziener gezegd wordt, dat hij in staat moet zijn, de tegensprekers te wederleggen. Vs. 10 daarentegen zou slecht volgen op vs. 6, waar het laatst gesproken wordt van de geloovige kinderen van den oudste, die niet van losbandigheid beschuldigd mogen worden of halstarrig zijn. De onderwerpen van vs. 6 en vs. 10 loopen zeer uiteen.

Wat 1 Tim. 3 : 2—7 betreft, dat er verwantschap bestaat in vorm en inhoud tusschen deze verzen en Titus 1 : 7—9, is duidelijk. Maar deze overeenkomst is niet van dien aard, dat men noodwendig tot literarische afhankelijkheid zou moeten besluiten. Bij overeenkomst is er ook aanmerkelijk verschil.

Hoe het zij, zoolang niet onomstootelijk bewezen is, dat Titus 2 : 7—9 in het redebeleid misplaatst zijn, mag men niet aannemen, dat deze verzen eene invoeging zijn uit 1 Tim. 3 : 2—7.

Titus 1 : 14. Prof. Naber schrijft in de Mnemosyne van 1881, p. 301: „Cogitat Paulus nisi fallor illos *μύθους καὶ γενεαλογίας ἀπεράντους*, de quibus vide 1 Tim. 1 : 4 et 4 : 7. Dummodo locum bene intelligo, hic tanguntur Gnosticorum deliramenta, non Judaeorum fabulae, hinc corrigo *γραϊκοῖς μύθοις*. Aniles fabellas rectissime appellare potuit." De voorgestelde verandering komt mij niet voorzichtig voor. Niet zoo gemakkelijk zou men van *γραϊκοῖς Ἰουδαϊκοῖς* gemaakt hebben. Ook is niet met zekerheid te bepalen, dat Tit. 1 : 14 hetzelfde bedoeld is als 1 Tim. 1 : 4 en 4 : 7. Wij hebben te weinig gegevens over de dwaalleeraars om duidelijk te bepalen wat zij geleerd hebben. Gesteld, dat Tit. 1 : 14 het-

zelfde bedoeld is als 1 Tim. 1 : 4 en 4 : 7 en dat Gnostische dwalingen bestreden werden, dan is de verandering toch niet gewenscht. Het is toch niet onmogelijk, dat de Gnostische dwalingen met eenen Joodschen tint gekleurd waren, opdat zij des te gemakkelijker bij de gemeente ingang hebben zouden. Men denke b. v. aan het gebod *ἀπέχεσθαι βρωμάτων* (1 Tim. 4 : 3). Zouden wij, als oudwijfsche fabelen bedoeld waren, niet eer *γραώδης* (1 Tim. 4 : 3) dan *γραϊκός* verwacht hebben?

Titus 1 : 14. Bois leest in plaats van *μὴ προσέχοντες*: *μὴ προσέχων τοῖς*. Zoo slaat de rede op Titus, niet op de dwaalleeraars. Een voordeel ziet Bois in zijne lezing, dat volgens haar meer overeenstemming ontstaat met 2 : 1.

Ik zou evenwel zeggen: H. 2 : 1 staat nog al vrij ver van 1 : 14. Op 1 : 10—16 moet men letten en daar is voornamelijk sprake van de dwaalleeraars. Over hen wordt gehandeld. Deze dwaalleeraars moeten door Titus worden bestraft, opdat zij gezond zijn in het geloof en zich niet ophouden met Joodsche fabelen.

Was vs. 14 tot Titus gericht, dan zou vs. 15 er al wonderlijk op volgen. Titus had dan kunnen vragen of met het oog op hem gezegd was: Den reinen is alles rein; doch den besmetten en ongeloovigen is niets rein.

Titus 2 : 7, 8. Bois leest *ἀφθορίας*, *σεμνότητος*, *λόγου ὑγιοῦς ἀκαταγνώστου* en laat de Genitivi afhangen van *τύπον*, waarvan ook *καλῶν ἔργων* afhangt.

Als *ἀφθορίας* ... *ἀκαταγνώστου* er stond, zou het goed zijn. Maar nu het er niet staat, moet men zich aan den tekst niet stooten. De tekst is goed te verklaren. Uit het in vs. 7 onmiddellijk voorafgaande *σεαυτὸν παρεχόμενος* moet men bij *ἀφθορίαν*.... *ἀκατάγνωστον* een woord invoegen als betoonen, *παρέχειν*.

Titus 2 : 15. Bois leest, omdat volgens hem *μετὰ πάσης ἐπιταγῆς* niet te verstaan is, *λάλει καὶ δίδασκε καὶ ἔλεγχε*

μετὰ πάσης παρακαλίας. Voor δίδασκε beroept hij zich op cod. A. Bois ziet over 't hoofd, dat cod. A δίδασκε heeft vóór λάλει, niet vóór παρακάλει. Daarenboven is παρακαλία een ἅπαξ λεγόμενον. Hoe komt Bois aan παρακαλία, terwijl παρακαλεῖν zeer gebruikelijk is?

Μετὰ πάσης ἐπιταγῆς is goed te verklaren en beteekent: Met alle gezag, met alle autoriteit. Zeer gepast volgt hierop: Niemand verachte u! Men moet zich aan de autoriteit der voorgangers onderwerpen. Ook 3:1, waar sprake is van onderwerping aan overheden en machten, vormt met 2:15 een goed geheel. Ἐπιταγή komt in de Pastoraalbrieven wel meer voor. Zie 1 Tim. 1:1, Tit. 1:3.

Tit. 3:1. Wassenbergh (I, 78) zegt van πειθαρχεῖν: „Scholion est praecedentis verbi ὑποτάσσεσθαι." Ik acht dit niet waarschijnlijk. Ὑποτάσσεσθαι is zoo duidelijk, dat het geen verklaring noodig heeft. Meer aannemelijk is het gevoelen van Prof. Naber (Mnemosyne 1881, p. 287), dat wij hier eene dittographie hebben. Een afschrijver zou ὑποτάσσεσθαι geschreven hebben, hoewel hij πειθαρχεῖν gelezen had. Hij gaf zijne dwaling door een teeken te kennen en schreef πειθαρχεῖν. Een ander zag de punt over het hoofd en schreef ὑποτάσσεσθαι πειθαρχεῖν. Zij, die ὑποτάσσεσθαι πειθαρχεῖν behouden, verklaren deze woorden aldus: Ὑποτάσσεσθαι is zich onderwerpen, πειθαρχεῖν is het gevolg van het zich onderwerpen, d. i. het gehoorzamen aan de overheden. Maar was het noodig, de onderwerping en het gevolg van de onderwerping hier afzonderlijk te noemen? Mij dunkt, neen.

Titus 3:8. Bois wenscht ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις uit den tekst te verwijderen. Hij noemt het eene glos bij περὶ τούτων, dat aldus verkeerd door een lezer geëxpliceerd werd. Behoudt men ταῦτά ... ἀνθρώποις in den tekst, dan verkrijgt men volgens Bois deze vreemde opmerking: τὰ καλὰ ἔργα ἐστὶν καλά, wat toch wel vanzelf sprak.

Wij beginnen met het laatste. Τὰ καλὰ ἔργα ἐστὶν καλά zou eene overbodige opmerking zijn. Maar dit staat er

niet. Men leest: ταῦτά ἐστιν καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις. Dit verandert de zaak wel eenigszins. Zoo heeft men deze gedachte: Deze dingen zijn goed en nuttig voor de menschen. Dit mocht wel worden herinnerd, daar uit reactie tegen de werkheiligheid, waartegen 3:5 gewaarschuwd wordt, sommigen de goede werken als schadelijk, althans als overbodig konden ter zijde stellen. Dit nu was eene dwaling. Neen! goede werken zijn goed en nuttig voor de menschen.

Ik omschrijf de bedoeling van vs. 8 in verband met het voorafgaande en volgende aldus: Wat 3:4—7 gezegd wordt, is een getrouw woord en op apostolisch bevel moest dat met groote verzekerdheid verkondigd worden. Zoo zou die prediking invloed uitoefenen op geloof en leven der hoorders. Zoo zouden zij, die in God geloovig geworden waren, zorg dragen, goede werken voor te staan. Ook deze laatsten veracht de schrijver niet, want zij zijn goed en nuttig voor de menschen. Wat evenwel niet nuttig is, dat zijn de dwaze strijdvragen en geslachtsrekeningen en geschillen over de wet. Deze dingen zijn onnut en ijdel. Ik kan — zie hier mijne slotsom — niet inzien, dat vs. 8ᵇ ταῦτα... ἀνθρώποις in het tekstverband misplaatst is.

De Brief aan Philemon.

Philem. 5. Wassenbergh (II, 61) merkt op: „Loci hujus sensus magis fiet perspicuus, si verborum Pauli hunc ordinem esse statuas nativum ἀκούων σου τὴν ἀγάπην, ἣν ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον." De tekst geeft moeielijkheid. Men zou verwachten, dat εἰς πάντας τοὺς ἁγίους op τὴν ἀγάπην volgde en καί vóór εἰς... ἁγίους was weggelaten. Wassenbergh hakte den knoop door. Wij kunnen hem dus niet volgen. Het gevoelen van Meyer, waarmede Lünemann (Gramm. Winer S. 383) instemt, dat πίστιν hier niet geloof, maar vertrouwen beteekenen zou en dat ook

εἰς πάντας τοὺς ἁγίους bij τὴν πίστιν zou behooren, kan ons niet behagen. Blijkens vs. 6 (ὅπως ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου) is πίστις hier niet vertrouwen. Mij dunkt, hermeneutisch staat vast, dat πίστις in vs. 5 en 6 hetzelfde moet beteekenen. Daarenboven wat zou de uitdrukking vertrouwen in den Heer Jezus in onderscheiding van het geloof in den Heer Jezus hier aanwijzen? Het vertrouwen in den Heer Jezus kan toch niets anders zijn dan het geloof in den Heer Jezus. Er blijft niets over dan dat wij een chiasme aannemen. Vgl. Matth. 12:22, waar τυφλόν bij βλέπειν en κωφόν bij λαλεῖν behooren, Rom. 9:4, waar διαθῆκαι en ἐπαγγελίαι, νομοθεσία en λατρεία bij elkander passen en Wilke's Rhetorik S. 372. Wij ontkennen niet, dat ἣν ἔχεις een bezwaar tegen onze opvatting is. (Zie Meyer.) Men zou ἃς of ἃ ἔχεις verwacht hebben. Mij dunkt, niet onmogelijk is, dat de schrijver ἣν ἔχεις in gedachte bij τὴν ἀγαπήν voegde, maar het om der wille van de kortheid wegliet.

Philem. vs. 9. Men leest bij Ellis (p. 73) op naam van Bentley: „Lego πρεσβευτής, legatus, ut Eph. 6:20.... Certa emendatio et 2 Cor. 5:20.... Paulus martyrio Stephani erat νεανίας, i. e. anno Aerae Christi 35. At Epistola haec scripta anno 62. Ergo quomodo πρεσβύτης? Porro etiam legendum ὡς πάλαι πρεσβεύτης νῦν δέ." Volgens Prof. van Manen stemt Linwood hiermeê in.

Ook ons komt de overgeleverde tekst niet juist voor. Δέ drukt hier eene tegenstelling uit. Maar πρεσβύτης en δέσμιος staan niet tegenover elkander. Wij twijfelen er geen oogenblik aan, dat πρεσβεύτης bedoeld is. De gissing παλαί verwerpen wij, want ὡς παλαὶ πρεσβεύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ geeft geen zin. Daarenboven wijkt, zooals Dr. V. d. S. B. opmerkt, πάλαι wat veel van Παῦλος af. Wij geven evenwel Dr. V. d. S. B. niet toe, dat ὡς Παῦλος en τοιοῦτος ὢν op deze plaats niet goed te verstaan zijn. Paulus had als Paulus bij de gemeente autoriteit, en maakte van zijne autoriteit hier een gepast gebruik. Τοιοῦτος ὢν ziet terug op vs. 8 en vs. 9ª. Juist daarom, omdat Paulus zoo-

danig is als hij vs. 8 en vs. 9[a] gezegd heeft, onthoudt hij zich van bevelen en vermaant, bidt (παρακαλῶ σε).

Westcott (zie Westcott-Hort, Notes on select readings, p. 136,) erkent wel, dat πρεσβευτής bedoeld is, maar meent, dat Paulus πρεσβύτης kan geschreven hebben. Hort is van een ander gevoelen. Hij leest πρεσβευτής en kent πρεσβύτης aan eenen afschrijver toe.

J. M. S. Baljon.

Almeloo, Jan. '90.

Boekbeoordeelingen.

Agrapha, Aussercanonische Evangelienfragmente, in möglichster Vollständigkeit zusammengestellt und quellenkritisch untersucht von P. PRIM. ALFRED RESCH, Kirchenrath. Anhang: *Das Evangelienfragment von Fajjum*, von ADOLF HARNACK. [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von OSCAR VON GEBHARDT und ADOLF HARNACK. V. Band. Heft 4.] Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung. 1889.

De schrijver van het boek, dat bovengenoemden titel draagt, heeft den beoefenaren van de Nieuw-Testamentische Schriftkritiek reeds uitnemende diensten bewezen. Behalve zijn geschrift: „Das Formalprinzip des Protestantismus" (Berlin 1876), waarvan Holtzmann in zijn „Einleitung" meer dan eens melding maakt, gaf hij in de „Jahrbücher für deutsche Theologie," 1877, een recensie van het werk van B. Weisz: „Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen" (Halle 1876), en nu gedurende de laatste twee jaar in het door Luthardt uitgegeven „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben," een reeks van artikelen, die alle betrekking hebben op het onderzoek naar het ontstaan van de Schriften des N. V., en die ons den schrijver doen kennen als iemand, wien het onbetwistbaar recht toekomt op dit

terrein een wichtig woord meêtespreken. In zijn kritische beschouwingen staat hij dichter bij Weisz dan bij Holtzmann. Met eerstgenoemden geleerde neemt hij o. a. aan, dat van de zoogenaamde „vorkanonische Evangelienschrift", niet enkel door den eersten en den derden Evangelist, maar ook reeds door Markus is gebruik gemaakt. Doch hij gaat verder. Is Weisz van oordeel dat het oorspronkelijk geschrift, waaruit onze kanonieke Evangeliën geput hebben, behalve een verzameling van de uitspraken des Heeren, ook de geschiedenis van de hoofdzaken Zijns levens heeft bevat, maar met de vermelding van de zalving te Bethanië als een torso is afgebroken, Resch beschouwt dit geschrift als een werkelijk Ur-Evangelie, waarin niet slechts de woorden van Jezus bijzonder uitvoerig voorkwamen, maar dat ook Zijn levensgeschiedenis inhield, een bericht omtrent de opstanding en de verschijningen van den Verrezene, en eindelijk tot slot een pericope over de ἀνάληψις des Heeren. Hoe op dit punt het noodige licht te ontsteken en de noodige zekerheid te verkrijgen? De beoefening van de zoogenaamde inwendige kritiek is niet voldoende en leidt tot eenzijdigheid. Meer dan tot nu toe moet gebruik gemaakt worden van de objectieve hulpmiddelen bij het onderzoek naar het ontstaan der Evangeliën. En onder deze hulpmiddelen komen, volgens onzen schrijver, inzonderheid de volgende in aanmerking: 1°. het gebruik van de handschriften en de oudste vertalingen, niet zoozeer tot het vaststellen van den kanonieken tekst, als wel tot het terugvinden van den tekst der vòòr-kanonieke bronnen; 2°. het rekening houden met de citaten uit onze Evangeliën in de patristieke literatuur, en met de woorden van Jezus en de Evangelie-teksten, die niet in den kanon voorkomen, maar door de patres zijn overgeleverd; 3°. de vergelijking van de kanonieke Evangeliën en de niet-kanonieke Evangeliënfragmenten, met de overige geschriften van den kanon; 4°. het terugbrengen van den tekst der Evangeliën tot den ondersteldeu vòòr-kanonieken Hebreeuwschen of Arameeschen grondtekst; 5°. het onderzoek van de verschillende Grieksche vertalingen, die kunnen dienen om den gemeenschappelijken

Hebreeuwschen grondtekst te bepalen. Geen kleinigheid voorzeker! Resch behoort evenwel niet tot die soort van theologen, die den anderen zware wetenschappelijke eischen stellen, zonder ze zelf met den vinger te verroeren. Hij heeft integendeel met grooten ijver de handen aan het werk geslagen. En als vrucht van een vijfentwintigjarig onderzoek biedt hij ons in zijn „Agrapha" een boek, dat voor de rechte kennis van de Schriften des N. V. geen geringe beteekenis heeft, en niet ten onrechte de eer is waardig gekeurd in de bovenvermelde roemrijke serie van von Gebhart en Harnack te worden opgenomen.

Allereerst poogt de schrijver het begrip van „Agrapha" vasttestellen. Onjuist is volgens hem de gewone meening, dat men bij deze uitdrukking zou te denken hebben aan zulke woorden van den Heer, die, omdat zij in de kanonieke Evangeliën niet voorkomen, zonder schrift — ἀγράφως — slechts door mondelinge overlevering zijn bewaard gebleven. Tal van deze woorden toch hebben de patres ontleend aan een schriftelijke bron, door hen als ἡ γραφή, αἱ γραφαί, τὸ εὐαγγέλιον aangeduid. Ook in onze Nieuw-Testamentische Schriften treffen wij, behalve het agraphon in Hand. 20, 35, uitspraken aan, welker karakter met dat van de patristieke agrapha overeenkomt, en die ongetwijfeld aan een schriftelijke, ons onbekend gebleven bron ontleend zijn (1 Kor. 2, 9; 1 Kor. 9, 10; Eph. 5, 14; Jak. 4, 5). De uitdrukking ἀγράφως ziet niet op γραφή in 't algemeen, strikt genomen zelfs niet op de kanonieke γραφή, maar op de γραφή van onze kanonieke Evangeliën volgens den erkenden kanonieken tekst. Resch geeft de volgende bepaling: „Agrapha sind die in der urchristlichen Literatur überlieferten Herrenworte und ihnen verwandte Aussprüche, welche weder in den canonischen oder in den uns bekannten apokryphischen Evangelienschriften enthalten, noch auf Grund der bestimmten Aussagen der sie citierenden Autoren zu den fragmentarisch erhaltenen apokryphischen Evangelien zu zählen sind."

De literatuur over dit onderwerp is tamelijk arm. Een Franschman, Cotelier (Cotelerius), was de eerste die, tegen

het laatst van de 17e eeuw, in zijn uitgaven van de patres apostolici enz., een aantal van de voornaamste agrapha bijeenbracht en besprak. In onze eeuw hebben o. a. Rud. Hoffmann, Rud. Anger, Westcott en Hilgenfeld hun aandacht aan de zaak gewijd. Maar een zelfstandige monographie ontbrak. En bij hetgeen tot nu toe over dit onderwerp gezegd was, zocht men vruchteloos: 1°. volledigheid, 2°. een vast beginsel voor de bronnenkritiek, 3°. den grondslag voor een voldoende exegetische behandeling der agrapha.

Onze schrijver tracht nu natuurlijk zooveel mogelijk deze gebreken te vermijden. Hij streeft naar volledigheid; de gansche patristieke letterkunde moet doorzocht worden, ook de Διδαχή, ook de tot hiertoe in dit opzicht verwaarloosde Constitutiones, ook de voor dit doel nog volstrekt niet gebruikte Didascalia; en hierbij moeten, wat men tot nu toe eveneens verzuimde, de agrapha gevoegd worden, die in den kanon des N. V. voorkomen. Het is hem voorts te doen om een zorgvuldige bronnenkritiek, die blijkbaar slechts kan beoefend worden in verband met een kritische kennis, zoowel van de patristieke letterkunde als van de kanonieke en apocriefe Evangeliën. En op dezen grondslag zal dan ten slotte de exegetische behandeling van de Agrapha kunnen worden opgetrokken.

Het komt mij voor dat het probleem door Resch zuiver is gesteld en dat hij, afgezien nu van de beoordeeling der bijzonderheden, zijn taak op meesterlijke wijze heeft volbracht. Bij zijn onderzoek gaat hij uit van de kriteriën, waaraan volgens Holtzmann (Einl. S. 49) de in de patristieke geschriften voorkomende citaten moeten voldoen, om op vertrouwen aanspraak te kunnen maken. Deze kriteriën worden toegelicht, aangevuld, en met voorbeelden opgehelderd. Dan volgt, behalve een paragraaf over de bronnenkritiek der kanonieke Evangeliën, een belangrijke bespreking van: „Die hebräische Grundschrift und ihre griechischen Uebersetzungen”, een verhandeling op zich zelf, waarvan ik hier alleen, als heerlijk teeken van de overwinning die de liberaliteit der echte wetenschap op de armzalige bekrompenheden van het

odium theologicum weet te behalen, dit aanstip, dat zij geheel ingaat tegen de beschouwingen, door Rud. Handmann ontwikkeld in zijn geschrift: „Das Hebräerevangelium", welk geschrift het 4e deel uitmaakt van dezelfde reeks der „Texte und Untersuchungen", waarin het werk van Resch als 5e deel prijkt. In drieërlei opzicht gaat deze verder dan Weisz. Ten eerste neemt hij aan, dat niet slechts de drie synoptici, maar alle schrijvers van onze Nieuw-Testamentische leerstellige geschriften, dat vóór-kanonieke Evangelie hebben gekend en als bron hebben gebruikt; ten tweede dat deze Hebreeuwsche bron, niet slechts in èène, maar in verschillende Grieksche vertalingen in gebruik is geweest; en, ten derde, dat zij in de gewichtigste en juist in de synoptische Evangeliën zoo talrijke varianten van de oudste handschriften, alsook in de oudste patristieke Evangelien-citaten nawerkt. Hij tracht aan te toonen, dat de verschillen in de kanonieke en buiten-kanonieke paralelteksten tot den onderstelden tekst van de Hebreeuwsche bron veelal in dezelfde verhouding staan, als de varianten van de Septuagint, van Aquila, van Symmachus, van Theodotion tot de oud-testamentische teksten in de Hexapla van Origenes. Dan komt hij tot de behandeling van de agrapha zelf. Zullen deze voor echt mogen gehouden worden, dan moet voldaan zijn aan de volgende eischen, die verder stuk voor stuk worden besproken, en die ik hier afschrijf om een indruk te geven van de zorgvuldigheid, waarmede de schrijver bij zijn onderzoek te werk gaan wil en ook wezenlijk te werk gaat.

Kriterien für die Prüfung der Agrapha. (S. 76).

1. Die Glaubwürdigkeit der citierenden Autoren.
2. Das Zusammentreffen mehrerer Autoren in ihren Citaten.
3. Die Stabilität der Citate bei demselben Autor.
4. Die Tendenzlosigkeit der Citate bezüglich ihres Inhalts.
5. Die Bestimmtheit der Citationsformeln.
6. Der Sprachcharakter der Agrapha.
   a. Sprachliche Verwandtschaft mit den Synoptischen Evangeliën.
   b. Vorhandensein von Hebraïsmen.

c. Das Hervortreten von Uebersetzungsvarianten, welche einen gemeinsamen hebraïschen Urtext erkennen lassen.

7. Der Inhalt der Agrapha:

a. Sachliche Verwandtschaft mit den canonischen Herrenreden.

b. Inhaltliches Zusammentreffen mit den neutestamentlichen Lehrschriften.

c. Die Möglichkeit einer befriedigenden Exegese und eines dadurch zu gewinnenden bedeutungsvollen Gedankengehaltes.

Met behulp van deze kriterien is nu vervolgens een reeks van niet minder dan 63 agrapha in niet minder dan 290 citaten saâmgebracht, welke agrapha later nog elk afzonderlijk worden besproken in een hoofdstuk onder den titel: „Kritisch-exegetische Anmerkungen", en die de schrijver ons, voor het grootste deel met zekerheid, voor een ander deel met waarschijnlijkheid, voorstelt als echte woorden van den Heer, fragmenten van een buiten-kanoniek of vóór-kanoniek Evangelie. Het is niet doenlijk een overzicht te geven van de zinrijke uitspraken, van de verrassende opheldering, van de scherpzinnige uitlegkundige en kritische opmerkingen, die wij hier aantreffen. Ten einde de lezers van dit tijdschrift tot persoonlijke kennismaking met den arbeid van Resch aan te moedigen, mogen enkele agrapha hier een plaats vinden.

„Ait autem ipse Salvator: Qui juxta me est, juxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno". Orig. Hom. in Jerem. XX, 3. (Logion 5).

„Ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα ὑπὲρ τὸν λαμβάνοντα. οὐαὶ γὰρ τοῖς ἔχουσι καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ' ἑτέροις βουλομένοις· ἑκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως." Anastas. Sinait. Quaest. 14. (Logion 9).

„Fortitudo enim infirmitatibus roboratur." Minucius Felix. Octavius Cap. 36. (Logion 15).

„Γέγραπται γάρ· κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται." Clem. Rom. I. 46. (Logion 18).

„Ἀλλ' ἀκούων τοῦ κυρίου λέγοντος· ἐπιμελεῖσθε πίστεως καὶ ἐλπίδος, δι' ὧν γεννᾶται ἡ φιλόθεος καὶ φιλάνθρωπος ἀγάπη ἡ τὴν αἰώνιον ζωὴν παρέχουσα." Macarius Hom. XXXVII. Sub. init. (Logion 23).

„Tale quid et illud Evangelii sonat: Est confusio, quae ducit ad mortem, et est confusio, quae ducit ad vitam." Hieronymus in Ezech. XVII. (Logion 25).

„Πῶς δὲ οὐχὶ καὶ νῦν ἐρεῖ τῷ τοιούτῳ ὁ κύριος· ἐδικαιώθη τὰ ἔθνη ὑπὲρ ὑμᾶς." Const. II. 60. (Logion 28).

„Monet dominus et dicit: nolite contristare Spiritum Sanctum, qui in vobis est, et nolite exstinguere lumen, quod in vobis effulsit." Pseudo-cyprian. de aleatoribus C. III. (Logion 36[a]).

„Ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν." Didasc. II. 3. (Logion 49).

„Sicut in omnibus indigentiis gregi suo Christus consuluit, ita et vitam solitariam agentes in hoc tristi conditione consolatus est dicens: Ubi unus est, ibi et ego sum, ne quisquam ex solitariis contristaretur, quia ipse est gaudium nostrum et ipse nobiscum est. Et ubi duo sunt, ibi et ego ero, quia misericordia et gratia ejus nobis obumbrat. Et quando tres sumus, quasi in ecclesiam coimus, quae est corpus Christi perfectum et imago ejus expressa." Ephraem Syr. Ev. concordantis expositio ed. Mösinger c. 14. p. 165. (Logion 64.)

„Vidisti, inquit, fratrem, vidisti dominum tuum." Tertull. de orat. c. 26. (Logion 65).

Reeds genoeg, als proeve van het belangrijk materieel, dat hier is samengebracht, en dat, hoe ook uitgebreid, toch uit den aard der zaak slechts op een betrekkelijke volledigheid aanspraak kan maken. Toen het manuscript van Resch naar de pers ging, bevatte het 61 agrapha in 288 citaten. Tijdens het drukken klom, zoowel tengevolge van voortgezet onderzoek door den schrijver zelf, als door hulpvaardige aanwijzing van Prof. Harnack, dit getal tot 75 agrapha in 340 citaten. En hierbij komen dan nog de twijfelachtige en onechte agrapha, die in een afzonderlijke paragraaf (bl. 314—480) behandeld worden. Resch bericht in het Theologisches

Literaturblatt van 4 October des vorigen jaars, dat hij na de verschijning van zijn boek reeds menige nieuwe ontdekking op dit terrein gedaan heeft. En hij wijst bij die gelegenheid op een, vroeger door hem voorbijgezien, bijzonder merkwaardig Logion, dat tweemaal bij Epiphanius voorkomt en nog wel de tweede maal als aan een *εὐαγγέλιον* ontleend: „*αὐτος γὰρ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός διαρρήθην ἐκφωνεῖ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ καὶ λέγει συνῳδά τῷ προφήτῃ ὅτι· ὁ λαλῶν ἐν τοῖς προφήταις, ἰδοὺ πάρειμι.*" (Epiph. Haer XXIII, p. 66 c.)

Een grondige beoordeeling van den reuzenarbeid, door Resch verricht, zou, ik zeî bijna, een nieuw reuzenwerk zijn. Zijn boek zal ongetwijfeld aanleiding geven tot velerlei détailonderzoek, en daaruit moet dan blijken: èn of de door hem gestelde kritische beginselen zuiver en volledig zijn toegepast, èn of de toepassing dier beginselen inderdaad bij machte is de kritiek van de Schriften des N. V. een belangrijke schrede verder te brengen, op haren vaak donkeren en moeilijken weg. Resch zelf heeft het hier door hem betreden terrein vergeleken bij een braak liggend veld, dat nog slechts weinig halmen en nauwelijks eenige vrucht heeft opgeleverd, en waarop de vreedzame ploeg van den navorscher nieuwe voren kan trekken. Maar aan dit voorrecht zijn toch ook voorzeker geen geringe gevaren verbonden. De ingenomenheid met de een of and're verrassende vondst kan den vinder, bij de waardebepaling van het gevondene, leelijke parten spelen; door het gemis aan voorgangers en leidslieden, een gemis dat natuurlijk de zelfstandigheid van het onderzoek ten goede komt, wordt tevens de kans van mistasten en verdwalen op bedenkelijke wijze vergroot; de prikkelende hope op een rijken oogst kan ook den eerlijken arbeider in verzoeking brengen, om ter goeder trouw een handvol *ζιζάνια* aan de goede tarwe toe te voegen; het verlangen om op de benevelde paden der Nieuw-Testamentische Schriftkritiek een helder licht te ontsteken, wordt den kriticus schier van stap tot stap een verleiding tot het opstellen van vernuftige hypothesen en het scheppen van schrandere combinatiën, die hij straks in zijn argeloosheid als vaste resultaten van zijn onder-

zoek begroot. Ik zou niet gaarne zeggen dat Resch, zijns ondanks, nimmer voor een dergelijke verzoeking is bezweken. Niets gemakkelijker, dan over zijn boek een vloed van vraagteekens uit te storten. De aandachtige lezer zal b. v. op menig punt van den schrijver verschillen in het bepalen van de grenslijn, die de echte en onechte agrapha van elkander scheidt, en in het aanwijzen van de betrekking waarin een of ander agraphon staat tot den daarmeê in meerdere of mindere mate overeenstemmenden kanonieken tekst. Hij zal vragen of men niet op weg is het onderscheid tusschen agrapha aan de eene zijde, en afwijkende lezingen van dien tekst aan den anderen kant, ten eenenmale uit het oog te verliezen, wanneer b. v. een gezegde, als de bij Optatus voorkomende uitspraak: „Quod uni ex vobis dico, omnibus dico" (Logion 66), onder de agrapha moet worden opgenomen, ofschoon Mark. 13, 37 „ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω· γρηγορεῖτε" daarmeê overeenstemt, en de lezing van den Itala-codex Bobb. Taur. (k.): „quod autem uni dixi, omnibus vobis dico", haar bijna woordelijk teruggeeft. Hij zal het allicht even waarschijnlijk achten dat het citaat bij Aphraates: „Unser Herr sprach: Betet und werdet nicht müde" (S. 297), uit Luk. 18, 1 ontstaan is, als dat, naar het gevoelen van Resch, Lukas het woord van den Heer: „προσεύχεσθε καὶ μὴ ἐγκακήσατε", ten grondslag heeft gelegd aan het vers, dat bij hem als inleiding van de gelijkenis van den rechter en de weduwe dienst doet. Hij zal zich tweemaal bedenken, voordat hij Resch toestemt dat het woord van Jezus, bij Justinus vermeld: „ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ" (Logion 39) aanleiding gegeven heeft tot de verklaring in Phil. 3, 12, alsof deze uitspraak des Heeren door Paulus in dier voege is gewijzigd, dat hij, dien de Heer in den dag des gerichts grijpen zal, reeds door het geloof in den tijd der genade van den Heer moet gegrepen zijn, en door de heiliging er zijnerzijds naar streven moet den Heer steeds beter te grijpen. (S. 229). Hij zal nu en dan verbaasd staan over de „Leichtigkeit" waarmeê de afwijkende lezingen van een en dezelfde uitspraak zich uit den Hebreeuwschen grondtekst van het

onbekende Ur-Evangelie laten verklaren. Hij zal zich, in één woord, gedrongen gevoelen velerlei bedenkingen in het midden te brengen. Maar die bedenkingen zullen hem, naar ik gis, niet verhinderen te erkennen dat Resch inderdaad een standaardwerk geleverd heeft. Even bewonderenswaardig als de zeldzame kennis, die deze geleerde van de oud-christelijke letterkunde toont te bezitten, is de gemakkelijkheid waarmeê hij zich op dit terrein beweegt, en zijn scherpzinnigheid in het opsporen van de eigenaardige betrekking waarin de verschillende citaten tot elkander staan. Op een enkele uitzondering na zegt hij helder en eenvoudig wat hij te zeggen heeft. Vrij van de vooroordeelen eener negatieve kritiek, „welche stets verneint", gaat hij zelfstandig zijn weg; en als het hem noodig voorkomt, aarzelt hij evenmin met de traditioneele opvatting te breken, als hij schroomt zijn meening (b. v. S. 317) te stellen tegenover het gevoelen van Harnack, die hem bij de samenstelling van zijn boek zulke gewichtige diensten bewees, en, in verband met het door Resch ingestelde onderzoek (S. 484), daaraan een verhandeling over: „Das Evangelienfragment van Fajjum" toevoegde. En de beteekenis van zijn werk . . . ze is zoo veelomvattend, dat zij moeielijk met een paar woorden kan omschreven worden. De beoefenaren van de patristiek en de oude kettergeschiedenis vinden hier allerlei gelegenheid om hun kennis te verrijken. Voor de geschiedenis der oud-christelijke letterkunde, en voor die van het apostolisch en na-apostolisch tijdvak worden tal van nieuwe gezichtspunten geopend. Voor het onderzoek naar het ontstaan van de Schriften des N. V. zijn gewichtige bijdragen geleverd, waarmeê men voortaan zal hebben te rekenen. De schrijver heeft dan ook zelf den wensch uitgesproken dat zijn boek, „wie es aus quellenkritischen Forschungen hervorgewachsen ist, so gerade nach seiner quellenkritischen Seite möglichste Beachtung finde, und dasz mancher, welcher bisher in Ueberdrusz oder in Ermüdung oder in Hoffnungslosigkeit der Evangelienforschung fern gestanden hat, sich dadurch anregen lasse, dieser theologischen Prinzipalfrage von einer anderen Seite aus nahe zu treten".

„Und gerade", zoo laat hij er op volgen, „durch die Pforten der patristischen Literatur ist es möglich, der Frage der Evangelienforschung, welche bei der gebräuchlichen Beschränkung auf die innerkanonische Kritik äuszerst verwickelt und vielfach unlösbar erscheint, neues Interesse und neues Verständnisz abzugewinnen." (Literaturblatt N°. 40, '89.) En dan ten slotte — last not least — niet te vergeten het verrassend licht, hier op menig punt voor de beoefening van de exegese der Nieuw-Testamentische Schriften ontstoken! Een paar voorbeelden.

Luk. 15, 22 beveelt de vader van den verloren zoon zijn dienstknechten τὴν πρώτην στολὴν te brengen. Men vat deze uitdrukking op als aanduiding van het „beste" kleed. „Geheel mislukt", zoo hooren wij van Koetsveld verzekeren (Gel. v. d. Zaligm. II. 129) „is hier de verklaring, die „het eerste kleed" opvat voor dat, wat hij vroeger gedragen had: want toen de jongste zoon alles bij een vergaderde, zal hij toch ook zijn feestkleederen wel niet achter gelaten hebben". Maar nu wijst Resch op de afwijking van den gewonen tekst in de Constitutiones. Behalve andere varianten, die doen vermoeden dat de redaktor van dit geschrift zijn verhaal niet uit den kanonieken tekst van Luk. 15 geput heeft, vindt men daar, in de plaats van de gewone lezing, deze: τὴν ἀρχαίαν στολὴν. En juist op die variant ἀρχαίαν ligt de nadruk. Er is namelijk sprake van de gevallenen, die, als zij boete doen, door de kerk weêr in hun vroegeren stand worden hersteld. En dit laatste wordt vergeleken bij den terugkeer van den verloren zoon, die het oude, in het vaderhuis achtergelaten, kleed terugkrijgt. Het tertium comparationis ligt dus juist in de afwijking van den textus receptus. (S. 18).

Paulus schrijft Rom. 3, 8: „En waarom zeggen wij niet, gelijk men ons lastert en gelijk sommigen zeggen, dat wij zeggen; laat ons het kwade doen, opdat er het goede uit voortkome!" Hiermee schijnt in verband te staan het citaat door Resch als Logion 13 vermeld: ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησίν, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται". (Hom. Clem.

XII, 29.) Dat, gelijk elders, onder „de profeet der waarheid" Jezus wordt verstaan, blijkt uit de tweede helft der uitspraak, waarvan parallellen in Matth. 18, 7 en Luk. 17, 1 voorkomen. Als correlaat van het: *οὐαὶ δὶ οὗ τὰ σκάνδαλα ἔρχεται* komt nu uit het citaat bij Clemens de zaligspreking: *μακάριος δὶ οὗ τὰ ἀγαθὰ ἔρχεται* te voorschijn. En dit woord des Heeren, meent Resch, heeft aan tegenstanders van het Christendom aanleiding gegeven tot de in Rom. 3:8 bedoelde lastering. (S. 101, 152, 279).

Men kent den strijd over de verklaring van het woord *ἐπιούσιον*, Matth. 6, 11. Nu vestigt Resch de aandacht op een oud-syrisch „gebed des Heeren" (S. 337), dat in hoofdzaak met den kanonieken tekst uit Mattheus overeenstemt, maar de volgende variant bevat: „da nobis panem in di gentiae nostrae hodie." Bij Hieronymus leest men op Matth. 6, 11: „in evangelio, quod apellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi Mahar, quod dicitur Crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum (id est futurum) da nobis hodie." Houdt men nu in het oog, dat de lezing uit bedoelde Syrische liturgie overeenstemt met de tegenwoordig door vele uitleggers aangenomen verklaring van *ἐπιοὺσιος*, dan verkrijgt deze groote waarschijnlijkheid; terwijl die uit het HebreërEvangelie den schijn heeft van een latere interpretatie, en een foutieve „Rückübersetzung" van het kanonieke *ἐπιουσίος*, met verkeerde afleiding hiervan uit *τῇ ἐπιούσῃ* sc. *ἡμέρᾳ*.

Ik moet deze bespreking besluiten. Ik doe het in de hoop dat vele theologen en predikanten in ons vaderland deze „Agrapha" met blijdschap zullen ter hand nemen, en het boek zullen bestudeeren met de nauwkeurigheid en de belangstelling die het in zoo ruime mate verdient. Den schrijver zijn wij inderdaad grooten dank verschuldigd. Met verlangen zien wij zijn volgend geschrift te gemoet, dat hij reeds onder den titel: „Auszerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien", heeft aangekondigd, en waarin allerlei zal voorkomen, dat tot aanvulling en bevestiging van het thans gezegde kan strekken. Evenzeer als deze „Agrapha," moge het ons een

schoone en nieuwe gelegenheid openen tot beter verstaan van de Schr. des N. V., en zoo tot vermeerdering van de zuivere kennis van Hem, aangaande Wien wij immers met Luther verklaren: „Tolle Christum e Scripturis, quid amplius in illis invenies?"

Ellekom, Jan. '90. A. J. TH. JONKER.

P. D. Chantepie de la Saussaye. *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* Zweiter Band. Freiburg i. B. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1889.

De hoogleeraar Chantepie de la Saussaye heeft zijn „Lehrbuch der Religionsgeschichte" voltooid. Ik wensch mijnen Amsterdamschen ambtgenoot geluk met het einde van dezen arbeid. Men heeft slechts een blik te slaan in de bij den aanvang van dit tweede deel gegeven tamelijk breedvoerige opgave van den inhoud der beide deelen, om de overtuiging te erlangen, dat de bewerking van dit leerboek omvangrijke studiën vereischt heeft. Onmiskenbaar is daarbij het talent, waarmede hier beschreven is, wat ons als „Religions-geschichte" wordt aangeboden, en zeker ook daarom de hoop niet ijdel, dat door dit boek zoowel in Duitschland als ten onzent de liefde voor de godsdienstwetenschap, met name in haar historisch gedeelte, krachtig zal worden opgewekt. Dat is zeker het schoonste loon voor den bekwamen schrijver, wiens ingenomenheid met zijn studievak niet verborgen blijft.

Op de bezwaren tegen de indeeling van dit werk bij het bespreken van het eerste deel in den vijfden jaargang van dit tijdschrift ingebracht behoef ik niet terug te komen. Het deel, dat nu vóór mij ligt is eenvoudig de voortzetting van wat als „Historischer Theil" door den schrijver onder-

scheiden wordt — en gelukkig verreweg den grootsten omvang heeft. Wij worden hier achtereenvolgens bij de Perzen, de Grieken, de Romeinen, de Germanen en den Islam bepaald. Op voortreffelijke wijze wordt hier medegedeeld, met soms zeer rijke opgave van bronnen, wat den belangstellenden lezer in staat kan stellen zich een denkbeeld te vormen van de bedoelde godsdiensten. De aard van de onderwerpen bracht misschien nu en dan mede, dat de lezer wel eens over iets vermoeiends te klagen heeft. Wellicht ware dat gevaar hier en daar vermeden, als de schrijver zich strenger aan het eigenlijk hiërografische gehouden had en vooral als hij er minder zijn werk van gemaakt had de dingen te noemen, waarover hij niet voornemens was te handelen. Dat de gelijkmatigheid in het bespreken van gelijkelijk belangrijke zaken niet altijd is in acht genomen, zoodat b. v. in het algemeen het leeuwendeel aan Grieken en Romeinen te beurt viel, zal wel aan bijzondere omstandigheden, met sympathiën of plannen des schrijvers in verband staande, zijn toe te schrijven. Tegen het schrijven van eene „Religions-geschichte" waarbij aan al de eischen van een leerboek in den trant van hedendaagsche wetenschap wordt voldaan, staan nog zooveel bezwaren in den weg, dat men het den geleerde, die aan zoodanigen arbeid zich waagt, wel ten goede mag houden, dat hij niet al te schroomvallig is aan persoonlijke neiging voldoening te geven. Te minder bezwaar bestaat daartegen, als men te doen heeft met een man, als de la Saussaye, wiens onpartijdigheid boven allen lof verheven is, ook waar het — wat niet altijd het geval is — duidelijk genoeg blijkt, wat bij hem zelf instemming vindt. Dankbaar aanvaarden wij dus wat hij ons gaf en nemen den schrijver zoo als hij is — meestal tot bedachtzaam wikken en wegen meer dan tot beslist oordeelen geneigd, somtijds niet vrij van wat al te sterken lust tot wat men zoude kunnen noemen methodischen twijfel, maar altijd bezield door de overtuiging, dat in den godsdienst eene waarheid ligt, welke ook in zijne gebrekkigste vormen niet geheel verborgen blijft.

Ik acht mij niet geroepen, om verslag te geven van den

inhoud van dit tweede deel, evenmin als ik het deed, toen ik het eerste deel besprak. De uitmuntende inhoudsopgave stelt den belangstellende ruimschoots in de gelegenheid te kiezen, wat van zijne gading is, als hij maar niet liever — wat ik hem raad — het geheele boek leest, waarin ook de deskundige nog wel iets vinden zal, dat hem nieuw is, en waarin jeugdige beoefenaars van dit leervak menigen prikkel zullen kunnen ontvangen voor hunne studiën.

Liever geef ik den schrijver een bewijs van de belangstelling waarmede ik ook dit deel heb gelezen, door naar aanleiding van de aanteekeningen, die ik bij het lezen maakte, eene en andere opmerking onder zijne aandacht te brengen. Deze opmerkingen zullen niet betreffen, wat ik hier miste, maar wat ik hier vond. De opvatting, welke men heeft van „Religions-geschichte" beheerscht natuurlijk den greep dien men doet in het leven der volken, die men te behandelen heeft, en dat het daarbij ook gansch niet altijd onverschillig is, in welke verhouding men zich plaatst ten aanzien van den strijd tusschen — zoo als het m. i. minder juist pleegt te heeten — mythologen en anthropologen, spreekt van zelf. Ook denk ik er niet aan deze bladzijden te gebruiken ter behandeling van eenige onder de vele vraagstukken, die hier worden aangeroerd, al zou daartoe soms bij verschil van inzicht aanleiding bestaan.

Ik wensch mij te beperken en stel mij de vraag, of in het tweede deel van deze „Religions-geschichte" op zich zelf beschouwd — afgezien dus van de vroeger tegen de indeeling van het werk ingebrachte bezwaren — als „leerboek" fouten zijn aan te wijzen, die — als zij als zoodanig worden erkend — zonder moeite bij eene nieuwe uitgave door den schrijver kunnen worden verwijderd. Ik spreek van „leerboek" en erken gaarne, dat het werk van onzen landgenoot in de: *Sammlung theologischer Lehrbücher*, waarmede Mohr's boekhandel de theologanten aan zich verplicht, met eer zijn plaats bekleedt, hoewel de lezer wellicht wel eens zal meenen een „leesboek" vóór zich te hebben.

Dat het in een leerboek bovenal op duidelijkheid aankomt,

zal de schrijver, die op zooveel klaarheid van voorstelling mag roemen, mij gaarne toestemmen. Aan dien eisch is hier dan ook in het algemeen op uitnemende wijze voldaan. Toch meen ik, dat de aandachtige lezer nu en dan in verlegenheid gebracht wordt door verklaringen en opmerkingen van den schrijver, waarin misschien onjuistheid, maar in elk geval onduidelijkheid schuilt. Het trok daarbij mijne aandacht, dat op dit punt inzonderheid te klagen valt, waar de schrijver zich begeeft buiten het eigenlijke gebied van de hiërografie, waartoe hij zich strenger had kunnen bepalen.

Ik denk b. v. aan hetgeen wij hier over Plato en Aristoteles lezen. Op bl. 186 wordt gezegd, dat zoowel het dualisme als het pantheïsme zijne „teksten" in Plato's schriften vindt. Ik laat in het midden, of dualisme wel zonder nadere aanduiding in tegenstelling met pantheïsme kan worden gesteld en of niet veeleer het pantheïsme zoowel met dualistische of zelfs in het algemeen pluralistische als met monistische beschouwingen is opgetreden. Volgens den schrijver laat Plato's „eigene Gottesidee sich durchaus nicht definiren" (t. a. p.) maar kan toch worden beweerd, dat hij „das Göttliche durchweg als transcendent, ausserhalb der Sinnenwelt liegend" voorstelde. Men zoude dus den indruk kunnen krijgen, dat Plato naar het theïsme neigde, ware het niet, dat op de volgende bladzijde Aristoteles beschouwd werd als de eerste „der wissenschaftlich einen theistischen Gottesbegriff begründet" heeft. Er blijft dus niet anders over, dan dat Plato geteld worde onder de wijsgeerige deïsten. Of zoude misschien aan deïsme gedacht moeten worden, waar de schrijver van theïsme spreekt? Deze vooronderstelling zoude steun kunnen vinden op bl. 389, waar van Aristoteles gezegd wordt, dat „seine theistische Anschauung sich am besten dem Islam anpassen liess". Mij dunkt, dat hier wel eenig gevaar bestaat voor verkeerde opvattingen aangaande het Godsbegrip in het algemeen en de gedachten daaromtrent van deze beide Grieksche wijsgeeren in het bijzonder. Misschien zouden de studiën door von Reinöhl, Rechenberg, Bridel en Lecoultre — om geen anderen te noemen — aan

deze Aristotelische kwestie gewijd hier van eenig nut geweest zijn tot bevordering van juistheid en klaarheid van denkbeelden.

Op bl. 213 trof mij de opmerking, dat in het feit, dat bij de Romeinen „die Religion zugleich ein Institut des Staates und dessen Grundlage" is een „Widerspruch" te vinden zoude zijn „der den philosophisch ungebildeten Römer nicht stutzig machte". Zou hier werkelijk tegenspraak bestaan? De Romein moge al de onderscheiding tusschen godsdienst subjectief en objectief genomen niet gekend hebben in den vorm, waarin de hedendaagsche godsdienstwetenschap daarvan spreekt, toch meen ik, dat het denkbeeld, daarin uitgedrukt, niet mag worden ter zijde gesteld, waar wij een volk, dat zijn leven op godsdienstigen grondslag gebouwd acht, bezig zien met de poging, om met staatsgezag eenen bepaalden cultus, hetzij dan te bekleeden hetzij te bevestigen. Van tegenspraak gesproken — de vraag rijst bij mij op, of de schrijver zelf daarvan is vrij te pleiten, als hij bl. 219 zegt: „neben der Staatsreligion bestanden zu Rom allerlei fremde Culte, die bisweilen vom Staate begunstigt, bisweilen verfolgt, in der Bürgerschaft einen zunehmend grossen Anhang fanden, ohne doch in die Sphäre des öffentlichen Cultus zu gelangen" en bl. 224 schrijft: „der Staatscultus zu Rom umfasste nicht bloss die Verehrung der altväterlichen Götter, sonder auch Götter fremder Herkunft genossen einen öffentlichen Dienst". Eerstgenoemde uitspraak heeft waarschijnlijk aan herziening wel eenigszins behoefte. Volkomen juist schijnt het mij ook niet, als op bl. 155 met het oog op de theologie der Grieken wordt gezegd: „es scheint kaum zulässig, einen so disparaten Stoff zusammenfassend zu behandeln und im allgemeinen von den griechischen Göttern zu reden, wo wir im Gegentheil die Götter der Mythologie, die des Cultus, die des Volksglaubens, die der bildenden Kunst, die der Philosophie unterscheiden müssten". Ik spreek niet van de moeielijkheid, om hier eenerzijds mythologie en volksgeloof, anderzijds eeredienst en volksgeloof te onderscheiden, om enkel op te

merken, dat als men van de „goden der philosophie" spreekt, toch eigenlijk iets anders bedoeld wordt, dan wanneer men aan volksgoden denkt. Of zoude men moeten aannemen, dat op het standpunt der Grieksche wijsbegeerte onderzoekingen omtrent de ἀρχὴ aller dingen, of omtrent het hoogste Zijn, hetzij dan als τὸ ὄν, hetzij als τὸ εἶναι opgevat, behooren tot het religieuze Godsbegrip, zoo als dit in den volksgodsdienst der Grieken te voorschijn treedt?

Op bl. 308 blijkt, dat de la Saussaye ten aanzien van de onbeschaafden het spraakgebruik van Tylor volgt. Trouwens op bl. 176 van het eerste deel had hij diens onderscheiding tusschen wilden en barbaren aanbevolen. Ik beoordeel hier de deugdelijkheid van deze onderscheiding niet, maar word versterkt in de meening, dat ten minste in een leerboek tegen dit spraakgebruik — zoo lang het niet algemeen is — bezwaar kan gemaakt worden, als ik t. a. p. lees: „sie (die germanischen Stämme) waren wohl kein Wilden mehr, sondern besassen geordnete sociale Zustände; aber die deutschen Stämme, die Tacitus beschrieb, und selbst die nordischen Reiche des angehenden Mittelalters, die nur in blutigen Fehden, Eroberungszügen und kühnen Seefahrten ihre Kraft bethätigten, waren doch der Stufe der Barbarei nicht entwachsen". Eene verwijzing naar genoemde bladzijde des eersten deels was hier voldoende geweest om den lezer, voor wien dit noodig is, de gewenschte inlichting te geven.

Op bl. 382 wordt bij de beschrijving van den oorsprong des secte van de Motazilieten de vraag van Hassan „ob der gläubige der eine schwere Sünde begehe, dennoch selig werde" vereenzelvigd met het „Problem vom Verhältniss zwischen Glauben und Werken". Dat deze vraag gebracht kan worden onder het gezichtspunt van genoemd vraagstuk ontken ik niet. Maar bedoelde vereenzelviging acht ik niet boven bedenking verheven. Bedrieg ik mij niet, dan zijn sommige beoefenaars der godsdienst-wetenschap wel eens al te spoedig gereed met het ontleenen van termen aan de christelijke theologie uitsluitend behoorende. Op zich zelf genomen zou men dat kunnen veroorloven in menig geval,

maar wie een handboek schrijft, ook ten dienste van onze theologanten, mag wel toezien, dat hij, licht verspreidende over eenig punt betreffende de geschiedenis der godsdiensten geen nadeel toebrenge aan de juistheid van denkbeelden op het gebied der christelijke dogmatiek of dogmen-geschiedenis.

Ook bl. 300 trok mijne aandacht. Ik behoef er den schrijver, die meermalen toonde ook zoo goed op de hoogte te wezen van onze hedendaagsche theologie, niet op te wijzen, dat er nog al eens een onverkwikkelijke strijd wordt gevoerd, omdat men elkander niet verstaat op het punt van mystiek. Sommigen spreken van mystiek, terwijl zij bedoelen mystische theologie, daarmede toonende, dat zij Godsdienst en Godsleer niet uit elkander houden. Ik zoude willen vragen, of t. a. p. de noodige behoedzaamheid in deze zaak wel is in acht genomen. Wij lezen hier: „der streng durchgeführte Dualismus zwischen Gott und Welt musste in der Religion der mystischen, in der Sittlichkeit der asketischen Richtung förderlich sein. Gott ist über der Welt, für das Erkennen unzugänglich, ohne Eigenschaften, ja sogar „über dem Sein" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); so lautete der hier zuerst deutlich ausgesprochene Grundsatz der Mystik". Wat hier van den samenhang tusschen het dualisme der Neo-platonische wijsgeeren en de ascetische richting in de moraal gezegd wordt, is volkomen juist, maar zou ook de mystiek als godsdienstige richting in het rechte licht worden beschouwd, als men haren grondslag zoekt in bedoeld dualisme? Met meer recht kan men zeggen, dat de mystiek hare kracht vindt in het tegendeel van dat dualisme. Wat hier omtrent de mystiek wordt beweerd geldt de mystische theologie, die door nadruk te leggen op wat de schrijver t. a. p. terecht noemt: „das mystische Dunkel, in welchem die Gottheit gehüllt blieb" haar heil ging zoeken in een apophatisch karakter. Het is te hopen, dat de kleine brochure onlangs door Joh. Martin Usteri geschreven over: *die Bedeutung und Berechtigung des mystischen Elementes in der christlichen Religion* [1]) medewerke tot het

1) Zürich. F. Schulthess. 1889.

onschadelijk maken van de „Begriffsverwirrung verursachende Vieldeutigkeit" die — zoo als hij bl. 5 opmerkt — aan het begrip „des Mystischen" eigen is.

Over de houding, welke de schrijver aanneemt tegenover de systematische mythologie, spreek ik niet. Het zou mij niet verwonderen, als de even vriendelijke, als ernstige tegenspraak, die onze grootmeester op dit terrein der wetenschap, Prof. Tiele, tegen zijne beschouwing omtrent de mythologen in het algemeen in de laatste aflevering van het Theologisch Tijdschrift van 1889 deed hooren, eenigen indruk op hem gemaakt heeft. Voorzichtig acht ik op zijn minst genomen eene uitspraak niet, als welke wij bl. 163 lezen, waar omtrent de goden der Grieken verzekerd wordt: „die Hauptbeziehungen und Functionen der Götter hatten mit dem Naturgebiet nichts zu thun". De afdwalingen der „comparativi" zijn zeker vele, maar de tegenstanders dier school mogen toch wel op hunne hoede zijn, dat zij hare verdienste niet te zeer miskennen. Zegt de schrijver intusschen, dat hij zelf hier en daar wel ook op dit punt van zijn doorgaande behoedzaamheid getuigenis heeft gegeven, ik zal het niet tegenspreken. Maar ik zou willen vragen of ook een leerboek wel wint, als men niet vreemd blijft aan een „protestatio actui contraria"?

Dat de tamelijk povere mededeelingen b. v. omtrent Artemis (S. 159) Hermes (S. 161) en Herakles (S. 163) wel wat breeder zouden zijn uitgevallen, als de mythologen den schrijver meer behaagden, mag worden aangenomen. Maar waarom werd eene stelling als deze, dat Hermes κριόφορος „den Typus für die christlichen Abbildungen des guten Hirten hat abgegeben" (S. 161) die toch zeker bij menigen lezer wel eenige bevreemding wekt zonder eenige toelichting neêrgeschreven?

Om nu nog niet te wijzen op andere plaatsen, waar tot rechtvaardiging van beweringen of oordeelvellingen wel een of ander had mogen zijn in het midden gebracht — maak ik de opmerking, dat het geen aanbeveling verdient in een werk als dit den naam eens schrijvers te noemen en eerst later het geschrift, dat bedoeld wordt, zoo als geschiedt met

Hoekstra (bl. 171, 180) en den „priester" Paulus (bl. 199, 200) of ook zonder nadere opheldering zich van verschillende vormen van uitdrukking te bedienen voor dezelfde zaak, gelijk op bl. 344 (Himyaren) geschiedt, of ook door min juiste samenvoeging van benamingen als op bl. 228 (feriae imperativae, conceptivae, indictivae) aanleiding te geven tot misverstand, ook al is dit, gelijk in dit geval, door vroegere mededeelingen (1ste Deel, bl. 122) afgesneden. Somtijds is het mij niet duidelijk, wat de schrijver eigenlijk wil zeggen. Zóó is het, als ik lees (bl. 200): „nach kaum hundert Jahren war die Bildung in Rom verbreitet und vom griechischen Geist durchdrungen, wogegen Cato vergeblich gewarnt hatte", en (bl. 246) „selbst Fabius Cunctator erklärte, dass, was der Republik zum Vortheil gereiche unter guten, was zum Schaden, unter schlechten Auspicien unternommen sei". Ook heb ik niet goed begrepen, hoe de schrijver over Apollonius van Tyana of liever over diens door Philostratus geleverde „biografie" oordeelt, in verband met den strijd tusschen heidendom en christendom. De kwestie der magie — waaromtrent S. 295 en 296 niet schijnen overeen te stemmen — zal hier wel hoofdzaak zijn. Maar misschien ben ik te veel onder de bekoring van wat Emile Guimet in zijne „Aquarelles Africaines" hieromtrent schreef, om aan de la Saussaye's beschouwing recht te kunnen doen wedervaren.

Ik sprak van de behoefte, die hier en daar gevoeld zal worden aan aanwijzing van gronden voor de uitgesproken stellingen of oordeelen. Natuurlijk mag men niet te veel in dezen eischen van een boek, waarin zoo veel en velerlei ter sprake wordt gebracht. Men kan ook gemakkelijk op dit punt toegeeflijk zijn, waar het dingen geldt, die tamelijk onverschillig kunnen worden geacht voor hen (de „Theologie-studirenden" *Vorwort* 1ste Deel) voor wie dit leerboek allereerst is bestemd. Ik zal dus niet vragen, of b. v. Theognis niet in wat gunstiger licht had kunnen geplaatst zijn dan bl. 121 u. s. w. geschiedt, of het zeker is, dat Hippias (bl. 179) het eerst tusschen het „natürliche" en het „conventionelle" onderscheid heeft gemaakt, of niet Mohammed

op bl. 370 en ten minste op bl. 357 en de Koran op bl. 351 te gunstig beoordeeld is en of — om niet meer van dien aard te noemen — de laatste uitspraak van het boek (bl. 402) zich wel laat verdedigen, dat „die Geschichte eine (derartige) Rückkehr zu früherer Stadien der Entwicklung nie und nirgends aufzuweisen hat." Maar verzwijgen mag ik niet, dat de schrijver mij — om een woord te gebruiken, waarvan hij zich nog al eens bedient — wel eens „stutzig" maakte, als hij o. a. van een „wahrhaft harmonische Lebensbetrachtung" der Grieken spreekt (bl. 177) of met het oog op hen schrijft: „kein Volk des Alterthums hat sich in ethischer Hinsicht so hohe Ziele gesteckt und hat seine Mangel so tief gefühlt", (bl. 192) terwijl omgekeerd met het oog op het Christendom b. v. gezegd wordt: „auf die sittlich durchaus nicht ganz reinen christlichen Kreise wirkten die Verfolgungen läuternd" (S, 208). Hier, zoo als ook bl. 305, waar het Christendom der oudheid „reichlich von heidnischen Gedanken und Formen durchdrungen" heet, is het niet geheel overbodig zich te herinneren, dat de schrijver evenzeer een vriend van het Christendom, als een sieraad der christelijke theologie is.

Ik eindig met de aanwijzing van eenige drukfouten, als op bl. 76 (r. 11 v. b.), 77 (r. 24 v. b.), 135 (r. 7 v. o.), 247 (r. 14 v. o.), 256 (r. 13 v. b.), 270 (r. 9 v. b.). 285 (r. 9 v. b.) en 347 (r. 6 v. b,), en voorts mijnen waarden ambtgenoot dankende voor zijn schoon geschreven boek houd ik de opmerking niet terug, dat de kennismaking met zijnen arbeid mij op nieuw versterkt heeft in de overtuiging, dat in ons *theologisch* hooger onderwijs ook de algemeene geschiedenis van den Godsdienst als hulpwetenschap moet dienst doen bij het wijsgeerig onderzoek van den Godsdienst, dat hier hoofdzaak is. Wordt de hiërografie op zich zelve beschouwd dan zal wel verdeeling van den arbeid wenschelijk zijn, hier gelijk elders op het zich steeds verbreedend terrein der historie.

Utrecht 14 December 1889. G. H. LAMERS.

Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, cultus en mythologie door ANDREW LANG, uit het Engelsch vertaald en met aanteekeningen voorzien door Dr. L. Knappert, met een voorrede van Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye; 2 dln., Haarlem, de Erven F. Bohn 1889.

Reeds te lang wacht het boek, waarvan ik den titel hierboven afschreef, op aankondiging in deze „Studiën". Ik zeg aankondiging, niet bespreking, omdat voor een eenigszins uitvoerige bespreking mij op 't oogenblik de tijd ontbreekt en omdat ik mij de bevoegdheid niet toeken om tot in de kleinste en fijnste détails Andrew Lang na te rekenen in het gebruik van een zeer rijk en bont materiaal. Dr. Chantepie de la Saussaye en Dr. Knappert meenen een nuttig werk te verrichten door een vertaling van Lang's boek: *Myth, Ritual and Religion* 1887 aan ons beschaafd en ontwikkeld pupliek in handen te geven. Wel zijn zij geen van beiden voor onverdeelde aansluiting aan de nieuwe, de zg. anthropologische of ethnologische school op het gebied der mythologische wetenschap, wel hebben beiden gewichtige bedenkingen en bezwaren tegen de wijze, waarop Lang hier en daar de nieuwe methode toepast op verschillende mythen en sagen, maar zij achten toch den tijd gekomen dat het beschaafd publiek kennis neme van de resultaten dezer methode. Bleek bij proefneming het klassieke werk van den meester: Tylor's *Primitive Culture* voor vele beginnenden te zwaar, een in leesbaren vorm geschreven boek als dat van Lang kon naar hun meening uitstekende diensten bewijzen als aangename en onderhoudende gids op een dusver weinig

betreden terrein. Ik wil dit gaarne met hen gelooven, maar het verheugt mij toch te zien dat ook la Saussaye en Knappert niet onvoorwaardelijk wegloopen met Lang's lossen schrijftrant. „Un homme de lettres doublé d'un savant" is zeker een witte raaf, een witte raaf de man van wetenschap, die inziet dat taal en stijl behooren tot het gebied van de kunst, maar, als ik het ook eens losweg zeggen mag, voor witten raaf acht ik Lang toch een te gevlekt candidaat. Hij schrijft gemakkelijk en vloeiend, maar zijn geestigheden missen, in dit boek [1]) althans, niet zelden den stempel van het klassieke, er is hier en daar gebrek aan distinctie. De vertaler heeft dit gevoeld en „een enkele maal een uitdrukking wat verzacht", wat aan het hollandsche boek stellig ten goede gekomen is. Om nog een oogenblik bij de vertaling te blijven, het wil mij voorkomen dat zij uitnemend geslaagd is; op eenige weinige plaatsen heb ik haar vergeleken met het oorspronkelijke, ik ontving den indruk dat de auteur van het boek over zulk een vertaling tevreden kan zijn. Zooals men bij vergelijking zien kan wijkt de hollandsche titel eenigszins af van den engelschen; de wijziging geschiedde, dunkt mij, zonder noodzaak, maar ook zonder wezenlijk nadeel. Als ik nu nog gezegd heb dat het „met aanteekeningen voorzien" op allerlei punten kan heeten: „met aanteekeningen verrijkt" [2]), dan kan ik van de vertaling afstappen.

1) Verder mag ik niet gaan. Ik zie o. a. uit een voorrede, die de Gentsche hoogleeraar Charles Michel plaatste vóór de fransche vertaling van Lang's artikel: *Mythology* uit de *Encyclopaedia Britannica* door Léon Parmentier, dat Lang in zijn vaderland geroemd wordt om zijn letterkundige verdiensten. Hij is daar bekend als kundig en smaakvol vertaler van Homerus, Theocritus, Bion en Moschus. En verder schrijft Michel: „ses poésies l'ont classé parmi les écrivains distingués de l'Angleterre contemporaine. Les *Ballads and Lyrics of old France*, les *XXII Ballads in blue China*, et le charmant poème *d'Helen of Troy* plein d'humour et de sentiment vrai sont des chefs-d'oeuvre de versification habile et de technique consommée. Les *Rhymes à la mode* ont eu part récemment encore au succès de leurs ainés."

2) Hiervan doet niets af de kleine vergissing met den naam Casaubon (Deel II, p. 280), waarop reeds elders gewezen werd en waarvan ik zou

Ik herinner mij niet dat de methode van Lang in dit Tijdschrift nog besproken werd. In de groote hoofdtrekken wil ik haar kenschetsen. Op zijne gewone onderhoudende wijze vertelt Lang ergens [1]) hoe hij tot zijn tegenwoordige denkbeelden op het gebied der mythologische wetenschap gekomen is. „Geboren", zegt hij, „in een landelijk district van Schotland, in een van die streken, die iedereen kent uit de romans van Walter Scott, hoorde ik van jongs af een groote menigte sprookjes vertellen. Op zomeravonden, als het invallen van de duisternis een eind maakte aan ons cricket-spel, gingen wij bij de een of andere schuur zitten en vertelden wij elkander allerlei historietjes. Een van ons had een buitengewone verzameling, die, ik ben er zeker van, geheel stamde uit mondelinge overlevering. Eenige oude dames van mijn familie amuseerden ons met oude verhalen, waaronder ook was het sprookje van *Nicht*, *Nought*, *Nothing*, dat ik later publiceerde in *Custom and Myth*. In dien tijd verslonden wij ook gretig kleine brochures van twee stuivers, elk met een sprookje en een grove houtsnêe. Tegenwoordig zie ik die boekjes, die mijn kindsche jaren zoo opgevrolijkt hebben, niet meer."

Lang vertelt dan verder hoe de liefde van zijn jeugd wetenschappelijke belangstelling geworden is. Het boek van George Dasent: Tales from the Norse opende hem de oogen voor het feit dat niet alleen de volken van Arisch ras, maar ook Negers en Bechuana's zeer dikwijls dezelfde sprookjes vertelden met nagenoeg denzelfden opzet en dezelfde bijzonderheden. Spoedig werd hij gewaar dat Finnen, Eskimo's, Roodhuiden, Kaffers, Zoeloe's en Boschjesmannen ook hun

---

zeggen dat zij eigenlijk veel meer komt voor rekening van Lang dan van den vertaler. Het gaat toch niet aan te eischen dat men ook buiten Engeland aanstonds vatte een zeer onduidelijke toespeling op een van George Eliot's creaties, die niet tot haar meest bekende behoort (uit *Middlemarch*), op den houterigen en uitgedroogden Casaubon, die zijn meisje Grieksch leert in de bruidsdagen en die met zijn jonge vrouw in Rome zijnde overal in de eeuwige stad zijn „Key to all mythologies" zoekt en vindt.

1) In de „Préface", die hij zelf schreef vóór de reeds genoemde fransche vertaling van zijn artikel: *mythology*.

„Märchen" bezaten en dat die „Märchen" wonderveel overeenkomst hadden met die van Europesche volken. Voor zulke sterke overeenkomsten moest een verklaring kunnen gevonden worden, die beter voldoet dan de verklaringen der vergelijkende mythologen, welke volgens Lang volstrekt niet voldoen, omdat zij niets verklaren. Men moet namelijk weten dat al de boeken van Lang voor een deel een zeer militant karakter vertoonen. Al strijdend tegen zijn „distinguished adversaries" (de vergelijkende mythologen) baant deze geleerde zich een weg voor zijn nieuwe methode. Hij wijst op de gansch uiteenloopende resultaten, waartoe zijn tegenstanders komen; „laten we," zegt hij, „dat systeem orthodox noemen, 't is een orthodoxie, welke verandert met elken nieuwen geleerde, die de heilige omheining binnen treedt" 1). Maar ook al ware er meer overeenkomst in de slotsommen, de etymologie is en blijft volgens Lang bij de verklaring van mythen een slechte leidsvrouw; „de analyse van namen, waarop het geheele gebouw der philologische comparatieve mythologie rust, is een fundament van wegschuivend zand" 2). Volgens Lang zijn die namen bijna altijd latere toevoegsels, mythen beginnen gewoonlijk anoniem en worden eerst in 't algemeen verteld van „Somebody". Indien er iets zeker is op mythologisch gebied, het is volgens hem dit dat mythen steeds van meester veranderen, het is dit dat de oude verhalen altijd weer verteld worden met nieuwe namen. De lotgevallen b. v. van Jason, Perseus, Oedipus werden oorspronkelijk alleen verhaald van „Somebody." Een sprookje, dat op de eene plaats verteld wordt van de moeder van Karel den Groote, wordt op een andere plaats verteld van de heilige Tryphina en elders weer van de Zoeloesche princes Ukcombekoansini.

Indien het opsporen van de etymologische beteekenis der namen niet helpen kan, welke weg moet dan ingeslagen worden? Om te begrijpen wat een mythe is, moeten wij volgens Lang begrijpen de maatschappij, de wetten, zeden

---

1) *Custom and Myth*, introd. p. 4.
2) *Custom and Myth*, introd. p. 2.

en gewoonten van die menschen, die nog leven in wilden en barbaarschen toestand. De bron der mythen moet dus gezocht worden in de psychologie. „Wij stellen ons voor", zoo heet het [1]) „een onderzoek in te stellen naar een aanwijsbaren, nog bestaanden ontwikkelingstrap van het menschelijk verstand, waarvan de mythe de natuurlijke en onvermijdelijke vrucht zijn moet . . . . . . Ons eerste punt van onderzoek is dus: bestaat er een phase in de menschelijke samenleving en geestesontwikkeling, waarin daden, welke wij gedrochtelijk en ongerijmd noemen — en welke correspondeeren met de barbaarsche voorvallen in de mythen — worden beschouwd als dagelijks gebeurende dingen?" Die vraag beantwoordt Lang bevestigend: „zoo luidt dan onze theorie dat het barbaarsche en ongerijmde element in de mythe voor het grootste deel een erfenis is van de voorouders der cultuurvolken, die eenmaal geestelijk even laag, ja lager stonden dan thans Australiërs, Boschjesmannen, Roodhuiden, de lagere stammen van Zuid-Amerika en andere meer dan barbaarsche volken." Lang gaat nu inventariseeren het geestelijk bezit van wilden en barbaren, uitvoerig worden wij ingelicht omtrent hun psychologie en metaphysica. Op dien weg volgen wij hem hier niet, een beknopt verslag zou bovendien geen volle recht laten wedervaren aan zijn belangrijke uiteenzettingen. Wij besluiten gaarne met de opwekking om kennis te maken met het boek zelf, en voorts met een paar zeer korte opmerkingen.

De nieuwe school en met name Lang heeft de onmiskenbare verdienste van een zeer vruchtbaar gezichtspunt wel niet het eerst aan de orde, maar dan toch met grooten nadruk op den voorgrond gesteld te hebben, een gezichtspunt dat mijn vriend la Saussaye juist beschrijft, als hij zegt: [2]) „de groote verdienste der anthropologische richting is in mijn oog dat zij belangrijk bijdraagt om het probleem der mythologie zuiverder te stellen. Een mythe wordt alleen

1) I p. 26 en v. van de vertaling
2) *Gids*, 1885, No. 8.

verklaard uit haar geschiedenis, uit hetgeen wij van haar oorsprong en ontwikkeling weten: zoo luidde het beginsel van K. O. Müller. De anthropologen gaan een schrede verder. Zij wijzen ons op de uitwendige verhoudingen waarin, en den toestand van het menschelijk bewustzijn waaruit een mythe is ontstaan. Zij beweren dat die toestanden en die ideeën die der wilden zijn. Deze bewering laten wij daar, maar den eisch aan de verklaring gesteld aanvaarden wij ten volle." Mij wil het voorkomen dat de nieuwe methode nu voorts aan niets dringender behoefte heeft dan aan zeer langzame, zeer geduldige, uiterst omzichtige toepassing. Ook hier en hier vooral geldt: wat men gaarne vindt — in dit geval treffende parallellen en analogiën — kan men zóó zoeken dat men het gemakkelijk vindt. Ik ga daarom niet mee met een opmerking, een bedenking, die la Saussaye maakt in zijn voorrede vóór de vertaling van Knappert; hij zegt daar: „de Grieken hebben tot in den bloeitijd hunner beschaving in mythen en gebruiken allerlei aangehouden, wat volstrekt niet op hun hoogte van ontwikkeling paste. Lang zegt: overgehouden uit den tijd toen hun eigen voorouders wilden waren. Dit is waar, maar (Lang erkent het zelf) het verklaart eigenlijk niet veel. Oneindig belangrijker zou het zijn te weten hoe dan uit die „wilde" toestanden van den voortijd een beschaving als de Grieksche ontstaan kon" etc. Mij dunkt, deze bedenking is vooreerst niet geheel billijk; immers Lang's theorie is zeer bepaald uitgegaan voor de verklaring van wat hij noemt het „irrationeele, het onzinnige en barbaarsche element" in de mythen; nu zou het een heele buitenkans zijn als zij thuis kwam met de oplossing van een veel ontzaglijker probleem, maar bepaald noodig is dat toch niet voor haar goeden naam. Ten andere wil het mij toeschijnen dat in opmerkingen en bedenkingen van deze soort voor Lang een groote verleiding ligt om voort te gaan op een weg, waarop hij vooral niet verder moet komen, op den weg van eenzijdigheid en doctrinarisme. Nu reeds vindt Lang veel te grif overal totems en exogamie, wat moet er van worden, als aan zijn theorie uitsluitsel

gevraagd wordt over een probleem van zulk een omvang als het genoemde? Uit puur doctrinarisme stapt hij niet zelden zeer vluchtig over wezenlijke zwarigheden heen. Om maar één voorbeeld te noemen: wij hebben gehoord dat mythen bijna altijd anoniem beginnen, de namen zijn meestal latere toevoegsels. Dit is vooreerst zeer de kwestie, maar ook indien we dit daarlaten, rijst nu toch de vraag: hoe komt het dat dit of dat sprookje met dezen of dien naam verbonden werd? Lang antwoordt daarop: „Stories naturally crystallise round any famous name, heroic, divine, or human.” [1]) Als gij het nu waagt naderen uitleg te vragen van dit „naturally”, hebt gij kans afgescheept te worden met het: „c'est chercher raison où il n'y en a pas.” Dit laatste zou zeker niet bescheiden en stellig niet wetenschappelijk zijn, maar het maakt toch een bijzonder vreemden indruk een wetenschappelijke betuiging van onkunde: wij weten niet hoe iets zich heeft toegedragen, zóó eigenaardig te zien formuleeren dat het ten slotte wordt: iets heeft zich gansch natuurlijk toegedragen.

Ik oordeel eerder te zacht dan te streng, als ik evenzeer aan doctrinarisme toeschrijf de onverdedigbare wijze, waarop Lang Dr. Tiele behandelt. In een zeer belangrijk artikel [2]) had Tiele Lang's methode getoetst aan zijn behandeling van de Kronos-mythe. Wat doet Lang nu in dit boek? Den lof, dien Tiele heeft voor de nieuwe methode vermeldt hij [3]), de ernstige kritiek van Tiele verzwijgt hij en op de mededeeling van Tiele's eigen verklaring van de genoemde mythe laat Lang de vertroostende woorden volgen: „deze gansche verklaring schijnt te ingewikkeld, te precies, te vernuftig...... Evenals Dr. Tiele zijn wij tevreden met alleen te verklaren, wat wij kunnen, maar hij vermag veel meer te verklaren dan wij beweren te verstaan. Hoewel een be-

1) *Custom and Myth.*, Introd. p. 5.

2) *Theol. Tijdschrift* 1886, p. 1 en v., *Revue de l'histoire des Religions* XII, p. 246 en v.

3) t. a. p. I p. 28.

kentenis van onvermogen den meesten mythologen niet aangenaam is, moet een omzichtig beoefenaar der Kronos-legenden toch daartoe wel komen" [1]).

De nieuwe school houde zich aan of bekeere zich tot, zoeke in ieder geval haar kracht in streng wetenschappelijke détail-studie, anders delft zij zich haar graf in vrij onvruchtbare apologie van eigen meeningen.

---

1) T. a. p. I p. 266 en v. Als bewijs hoe sommige aanhangers der nieuwe richting zich reeds volkomen blind getuurd hebben op de nieuwe theorie, kan dienen de vermakelijke opmerking van den reeds genoemden Gentschen hoogleeraar Charles Michel (t. a. p. préface p. XXVIII): „Tiele s'efforce de mettre en lumière quelques-uns des services rendus par l'école étymologique ou linguistique. Mais les principaux de ces services sont dus non à l'école mythologique, mais à la linguistique elle-même. C'est à elle qu'on doit de ne pouvoir comparer Abraham avec Brahmâ, Sarah avec Sarasvati," etc.

Groningen. Dr. Is. van Dijk.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

F. W. B. van Bell, Wijsgeerige Zedenkunde, I. Naar aanleiding van F. Paulsen's *System der Ethik* (Theol. Tijdschrift, XXIV, 1).

W. G. Brill, Inquisitie (Tijdspiegel, December 1889).

A. W. Bronsveld, Onze Godsdienstige Volksletterkunde (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari 1890).

P. D. Chantepie de la Saussaye, Redevoering op den jaardag der Universiteit van Amsterdam, 8 Januari 1890 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari 1890).

Joh. Dyserinck, De weerloosheid volgens de Doopsgezinden, I. II (Gids, Januari en Februari 1890).

P. Feenstra Jr., De godsdienst van het schoone (Biblioth. van Mod. Theol. en Letterkunde, X, 1).

W. F. K. Klinkenberg, Het tooneel in de dienst der Christelijke waarheid (Geloof en Vrijheid, XXIV, 1).

A. Kuenen, De geschiedenis der priesters van Jahwe en de ouderdom der priesterlijke wet (Theol. Tijdschrift, XXIV, 1).

A. C. Leendertz, Kant Redivivus! Naar aanleiding van werken van A. Krausz en H. IJ. Groenewegen (Theol. Tijdschrift, XXIV, 1).

E. H. van Leeuwen, Proeven van Praktische Schriftverklaring, I. Col. 1, 1—5 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Jan. 1890).

G. L. van Loon, Drie hoofdwoorden in de prediking van Jezus (Bibliotheek v. Mod. Theol. en Letterk., X, 1).

J. C. Matthes, De Israëlitische Profeten, I (Stemmen uit de Vrije Gemeente, XIII, 1).

F. D. J. Moorrees, Dirck Volckertszoon Coornhert als theologisch schrijver (Tijdspiegel, Januari).

J. Offerhaus Lzn., Het streven der Nederlandsche Hervormde Kerk naar eene gewenschte Kerkorde 1568—1618/19 (Geloof en Vrijheid, XXIV, 1).

W. Scheffer, Iets over theocratie (Bibliotheek van Mod. Theologie en Letterkunde, X, 1).

J. Tideman, Iets van Hindoeschen Godsdienst uit de derde eeuw voor onze tijdrekening (Geloof en Vrijheid, XXIV, 1).

J. H. de Vries Jr., Stemmen uit Indië (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December 1889).

Buitenlandsche Tijdschriften.

Achelis, Die Ordinatisn in dem nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter [Schluss.] („Halte was du hast" XII, 12, Sept. 1889, S. 525—538).

O. Baumgarten, Ueber praktische Auslegung (Ztschr. f. prakt. Theol. XI, 4, 1889, S. 297—311).

— Herder's Stellung zum Rationalisme (Deutsch-evang. Blätter 1889, 10, S. 649—660).

W. Baur, Wicherns Grundgedanken über innere Mission u. ihre Verwirklichung in der Gegenwart nebst Discussion hierüber (Monats-Blätter f. innere Mission 1889, Juli u. Aug., S. 179—199).

D. Brown, The Design of the Apocalypse (The Expositor 1889, Dec., p. 449—456).

G. A. Chadwick, Wellhausen's „History of Israel" (The Expositor 1889, Nov. p. 341—360).

T. K. Cheyne, The Eighty-Sixth Psalm (The Expositor 1889, Oct., p. 262—271).

— The Eighty-Seventh Psalm (The Expositor 1889, Nov., p. 360—373).

— The 24th Psalm (The Expositor 1889, Dec,, p. 438—449).

Die Mission als Wissenschaft (Allgem. Missions-Ztschr. 1889, Sept., S. 397—407).

A. Dorner, Ueber das Verhältniss der Dogmatik u. Ethik in der Theologie (Jahrbücher f. protest. Theol. XV, 4, 1889, S. 481—552).

J. Dräseke, Apollinarios' von Laodicea Dialoge „Über die heilige Dreieinigkeit" (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 1, S. 137—171).

— Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Ennomios (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 1, 1889; S. 22—61).

J. Dräseke, Zu Phoebadius von Agennum (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 1, 1890, S. 78—98).

Frank, Das Dogma der Zukunft [J. Kaftan, Glaube u. Dogma. 1889] (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 8, S. 435—450).

A. Frickart, Die Composition der Bergpredigt, Matth. Cap. 5—7. I (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1889, 4, S. 193—210).

Fuchs, Valentin Weigels Theosophie (Der Beweis des Glaubens 1889, Sept., S. 343—354).

Gensichen, Das lutherische Bekenntniss in seiner Bedeutung für die Erbauung der Gemeinde- u. die Ritschl'sche Theologie (Evang. Kirch.-Ztg. 1889, 37, Sp. 665—677; 38, Sp. 693—697; 39, Sp. 717—722).

A. Harnack, Theophilus von Antiochien u. das Neue Testament (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 1, 1889, S. 1—21).

Th. Häring, Noch einmal zum Begriff der Sühne (Theol. Stud. u. Krit. 1889, 1, S. 175—182).

G. Hermann, Das Jenseits vom Gesichtspunkte der Volkommenheit aus (Der Beweis des Glaubens 1889, Juli, S. 261—271; Aug., S. 296—307).

W. Herrmann, Der Streitpunkt in betreff des Glaubens (Der Beweis des Glaubens 1889, Okt., S. 361—378).

A. Hilgenfeld, Der Gnosticismus (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 1, 1890, S. 1—68).

— Die Verfassung der christlichen Urgemeinde in Palästina (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 1, 1890, S. 98—115).

H. Hilprecht, Die Inschriften Nebukadnezar's im Wadi Brissa (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 9, S. 491—498).

G. Hüffer, Die Wunder des hl. Bernhard und ihr Kritiker. II (Histor. Jahrb. X, 4, 1889, S. 748—806).

J. K. Jenner, Die Etymologie des Namens „Esau" [Gen. 25, 25] (Theol. Quartalschr. 1889, 4, S. 649—651).

Katzer, Kant's Lehre von der Kirche, II, 4 [Fortsetzung] (Jahrbücher f. protest. Theol. XV, 4, 1889, S. 553—577).

L. Keller, In Sachen des Ursprungs der Taufgesinnten (Mennonit. Blätter 1889, 19, S. 109—110).

Keppler, Die Bedenken des hl. Joseph. Zu Matth. 1, 18—25 (Theol. Quartalschr. 1889, 4, S. 558—577).

A. Koch, Der anthropologische Lehrbegriff des Bischofs Faustus von Riez. II (Theolog. Quartalschr. 1889, 4, S. 578—646).

Köhler, Die Stellung der evang.-lutherischen Kirche im gegenwärtigen Kampfe mit Rom (Evang. Kirch.-Ztg. 1889. 40, Sp. 733—739; 41, Sp. 753—761).

A. Kurrikoff, Das Vaterunser das Gebet der christlichen Kirche (Mitthlgn. u. Nachrn. f. d. evang. Kirche in Russland 1889, Aug., S. 316—335).

Lüdemann, Dr. Rauwenhoff's Religionsphilosophie (Schweiz. Reformblätter 1889, 22, S. 337-343, 23, S. 353-361; 24, S. 369-376).

W. Maurenbrecher, Tridentiner Concil. Die Lehre von der Erbsünde und der Rechtfertigung (Histor. Taschenbuch VI. Folge. Jahrg. 9, 1890, S. 237—330).

Ph. Meyer, Der griechische Irenäus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 1, 1889, S. 155—158).

G. Moore, Alttestamentliche Studien in Amerika. II. Die neueste Zeit: jetziger Stand der Wissenschaft (Ztschr. f. d. alttestam. Wissensch. IX, 2, 1889, S. 246—302).

Moser, Das Pfingstwunder (Apostelgesch. c. II). Eine exegetische Studie. — Nachschrift des Herausgebers W. Beyschlag zu vorstehendem Aufsatz: Das neutestamentliche Zungenreden. (Deutsch-evangelische Blätter 1889, 10, S. 671—693).

P. Mury, La Bulle Unam Sanctam (Revue des questions historiques 1889, juill., p. 253—257).

K. F. Nösgen, Das Hebräerevangelium. I. (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 10, S. 499—519).

Parisius, Zum Gedächtniss des 1. November 1539 (Deutsch-evang. Blätter 1889, 11, S. 721—739).

E. de Pressensé, La Révolution et la Religion (Revue chrétienne 1889, 11, p. 801—814).

A. Réville, L'Histoire des religions au Congrès des Sciences Ethnographiques de Paris (Revue de l'hist. des religions 1889, sept.-oct., p. 193—205).

O. R(itschl), Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung (Die christl. Welt 1889, 45, Sp. 874—880).

O. Rottmanner, Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes *Missa* (Theolog. Quartalschr. 1889, 4, S. 531—557).

A. H. Sayce, Polytheism in primitive Israel (The Jewish Quarterly Review II, 1, Oct. 1889, p. 25—36).

Schwantes, Kultur und Christentum. Im Anschlus an 1 Kor. K. 1—4 [Schluss] (Der Beweis des Glaubens 1889, Okt., S. 378—392).

R. Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Koncils von Trient: Einleitung. I. Die Verhandlungen über die Schrift u. die Tradition (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 10, S. 546—559).

O. Seeck, Die Verwantenmorde Constantin's des Grossen (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 1, 1890, S. 63—77).

Sepp, Die Felsenkuppel in Jerusalem (Mit 1 Abbildung) (Ztschr. des Deutsch. Palaestina-Ver. XII, 3, 1889, S. 167—192).

R. Steck, Zur paulinischen Frage. IV. Zustimming u. Widerspruch. V. Holsten's Kritische Briefe. VI. Jüdisches u. Hellenistisches in den Hauptbriefen (Protest. Kirchenztg. 1889, 36, Sp. 838—845; 37, Sp. 860—865; 39, Sp. 912—919; 40, Sp. 933—940; 42, Sp. 979—986; 43, Sp. 1009—1016).

G. Steude, Die Religionen der Erde u. das Christentum. 1. Religion; 2. Die Religionen; 3. Das Christentum (Die christl. Welt 1889, 33, Sp. 651—657; 34, Sp. 667—672; 35, Sp. 691—694).

J. M. Usteri, Zu Zwinglis *Elenchus* (Ztsch. f. Kirchengesch. XI, 1, 1889, S. 161—165).

J. Viteau, Das Citat des h. Matthäus aus Jeremias 27, 9 (Theol. Quartalschr. 1889, 4, S. 702—703).

A. de Waal, Ein Christusbild aus der Zeit Leo's III (Mit 1 Tafel.) (Röm. Quartalschr. f. christl. Alterthumskunde. u. f. Kirchengesch. III, 4, 1889, S. 386—390).

G. Warneck, Die Mission als Wissenschaft. V. Die Missionslehre (Allgem. Missions-Ztschr. 1889, Okt., S. 448—457).

G. Winter, Die Liebe zu Gott im Alten Testament (Ztschr. f. d. alttestam. Wissensch. IX, 2, 1889, S. 211—246).

Th. Zahn, Die Briefe des Paulus seit fünfzig Jahren im Feuer der Kritik (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 9, S. 452—466).

O. Zöckler, Zur Lehre von der Unio mystica (Evang. Kirch.-Ztg. 1889, 45, Sp. 833—835).

Iets over de Hittiten 1).

Het is zeker een gansch ongewoon iets voor ons, die zoo gewend zijn aan uitgebreide en nauwkeurige werken over geschiedenis, dat een volk, van welks macht en groote uitgebreidheid tal van monumenten der ouden getuigenis afleggen, toch geheel of ten minste nagenoeg geheel vergeten is! Een natie, die gedurende een duizendtal jaren geheerscht heeft in Klein-Azië; die eerst aan de Egyptenaars, later aan de Assyriërs telkens de opperheerschappij in Syrië betwistte; die zich niet alleen wist staande te houden tegenover die beide machtige rijken, maar zelfs meermalen hunne legers wist te verslaan — 't is zeker een bijzonder verschijnsel dat haar de plaats, die haar in de geschiedenis toekomt, is onthouden; dat zij verlaagd is tot een van die kleine weinig beteekenende volksstammen, die door de Israeliten zijn bestreden en onderworpen, toen dit volk het beloofde land veroverde.

Ik heb het oog op de zonen van Heth, of, gelijk zij als volk genoemd worden, de Hethiten. Zoo worden zij vermeld in den Bijbel. De geleerden, die in den laatsten tijd dat volk tot onderwerp hunner bijzondere studie gemaakt hebben, noemden hen Hittiten, in aansluiting aan den Hebreeuwschen vorm van hunnen naam: חִתִּים.

1) Het volgend opstel is in hoofdzaak een referaat, September 1887 in eene Vergadering van predikanten gehouden. Het werd kort daarna voor den druk gereed gemaakt, doch kon eerst heden het licht zien.

Is het dat een oppervlakkige beschouwing van hetgeen de Bijbel ons aangaande hen verhaalt, ons doet denken aan een volksstam, zooals er zoovelen in Kanaän woonden, een aandachtig Bijbellezer moet toch wel deze vraag bij zich voelen opkomen: hoe is het te verklaren dat die Hittiten nog genoemd en wel met ontzag genoemd worden, wanneer van die andere Kanaäniten reeds lang geen sprake meer is?

Op deze vraag nu kan thans een antwoord gegeven worden, dank zij de ontdekkingen en onderzoekingen, die in het laatste tiental jaren zijn gedaan.

Het zijn vooral twee mannen, die zich in dit opzicht verdienstelijk hebben gemaakt: de beide Engelsche geleerden A. H. Sayce, Hoogleeraar te Oxford, en Dr. W. Wright. De eerste heeft het resultaat zijner onderzoekingen neergelegd in de „Transactions of the Society of Biblical Archaeology" VII. 2., terwijl de laatstgenoemde ons zijne studiën mededeelt in zijn werk, getiteld: The Empire of the Hittites.

Als een zeer merkwaardige bijzonderheid mag worden vermeld dat beide geleerden, zonder iets van elkander te weten, ongeveer te gelijkertijd gekomen zijn tot dezelfde slotsom: dat nl. die monumenten in Klein-Azië, die wel bekend waren, maar waarmede men geen weg wist, overblijfselen zijn, nagelaten door het volk der Hittiten [1]).

Die monumenten zijn over geheel Klein-Azië verspreid, en behooren blijkbaar bij elkander, dezelfde typen en eigenaardigheden vertoonende. De groote oppervlakte, waarover die inscriptiën gevonden worden, wijzen ons op een volk, dat in Klein-Azië groote macht moet hebben uitgeoefend. Sayce en Wright concludeerden nu beiden, zoowel uit Egyptische als ook uit Babylonisch-Assyrische inscriptiën, dat ons slechts één zoo machtig volk bekend is, nl. de Cheta-Hatti. Dit volk werd door hen geïdentificeerd met de חִתִּים des Bijbels: van hen dus moeten die monumenten afkomstig zijn.

Door deze stelling werd de aandacht natuurlijk zeer gevestigd op die machtige bewoners van Klein-Azië.

---

1) Wright, Empire of the Hitt. p. 124.

Het is het doel van dit opstel, in kort bestek samen te vatten wat ons tot hiertoe bekend is van die vijanden van Egyptenaren en Assyriërs.

Laat ons dan in de eerste plaats zien wat de Bijbel, de oorkonde der Israeliten, ons mededeelt aangaande de Hittiten.

I.

De Bijbel en de Hittiten.

Het is geen wonder dat men, uit de Bijbelverhalen alleen puttende, er niet toe gekomen is om aan de Hittiten zulk een belangrijke rol toe te kennen als zij blijken gespeeld te hebben op het tooneel der wereldgeschiedenis.

Wat de H. S. ons van hen verhaalt, geeft ons volstrekt niet den indruk dat wij te doen hebben met een machtig volk. Slechts hier en daar worden zij, als terloops, genoemd, meestal te zamen met Amoriten, Fereziten, Heviten enz. Men is dus op het eerste gezicht geneigd te denken dat de Hittiten een volksstam waren, wonende in Kanaän, evenals die andere stammen, aan welke Jozua het bezit van Kanaän moest ontwringen.

Het eerst worden zij ons genoemd in de volkentafel, Gen. 10 : 15. Daar heet het: „En Kanaän gewon.... Heth." Kanaän nu is volgens vs. 6 een zoon van Cham, zoodat wij hieruit reeds terstond zien dat de Jood, of liever de Elohist, de Hittiten rangschikt onder de Kanaäniten, die hij zonen van Cham, dus geen Semiten noemt.

In den tijd van Abraham woonden de Hittiten te Hebron, alwaar hij als een „vreemdeling en inwoner" onder hen verkeerde. Begeerende een eigen graf te bezitten voor zich en zijn huis, trad hij in onderhandeling met den Hittitischen grondeigenaar Ephron, den zoon van Zohar, om van hem een stuk grond te koopen. Ephron stond hem voor vierhonderd sikkelen een akker af, waarin de spelonk Machpelah.

Behalve in Hebron, wonen de Hittiten ook in Kades aan den Orontes. Deze stad was de hoofdstad van hun rijk,

gelijk blijkt uit 2 Sam. 24 : 6, waar, in plaats van het barbaarsche Tachtim Chodsi, zonder twijfel moet worden gelezen הַחִתִּים קָדֵשָׁה, dus te vertalen: Zij gingen naar het land der Hittiten, naar Kades; gelijk ook de LXX naar de Codd. Holmes. 19, 82, 93, 108 lezen: Και ἔρχονται εἰς Γαλααδ και εἰς γην Χεττιειμ Καδης cet. [1])

De Israëliten komen, na de verovering van Jericho en Ai, al spoedig in strijd met de Kanaäniten, dus ook met de Hittiten, en wij krijgen den indruk dat die zonen Heths evenmin bestand waren tegen de Israëliten, als de Amoriten enz., dat ze geheel verslagen en verdreven werden door de overal zegevierende legerbenden van Jozua.

Toch blijven zij bestaan, gelijk wij in het Richterenboek lezen, waar de Israëliten te midden van de Hittiten wonen, zich met hen verzwageren en geheel vreedzaam met hen verkeeren. Zoo blijft het ook nog in den koningstijd. Daar worden ons de namen genoemd van Hittiten, die in Kanaän wonen, Uria, Achimelech e. a.; Salomo heeft vrouwen van dat geslacht — dit alles doet ons denken, dat de Hittiten in niets verschilden van de Heviten, Jebusiten, Feresiten en dergelijke volksstammen.

Zonderling voorzeker is dan echter het bericht, dat wij 2 Kon. 7 : 6 lezen. In den tijd van Joram, den zoon van Achab, koning van Israël, trekt Benhadad op tegen Samaria. Hij belegert de stad, en wel zoo, dat de nood binnen de veste op het hoogst gestegen is. Maar in zekeren nacht hooren de Syriërs plotseling een geluid als van wagens en paarden — en door schrik bevangen roepen zij uit: de koning van Israël heeft tegen ons gehuurd de koningen der Hittiten. En zie, de vermelding van dien naam alleen is reeds voldoende om het heir van Benhadad naar alle kanten op de vlucht te slaan.

Hieruit zien wij dat toch die Hittiten een gansch ander volk waren dan de Kanaäniten. Immers waar ons van die

---

1) Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, S. 221.

oorspronkelijke bewoners van het beloofde land de namen worden genoemd, het is als een herinnering aan vervlogen tijden. Als zelfstandig volk bestaat geen dier stammen meer. Doch de Hittiten zijn niet alleen onafhankelijk, maar nog zoo machtig, dat zij zelfs door de Syriërs zeer gevreesd zijn.

Ten slotte verdient nog een bijbelplaats vermelding, nl. Ezech. 16 : 3, alwaar wij lezen: „Alzoo zegt de Heer tot Jeruzalem..... uwe moeder was eene Hittitische.” Op deze plaats zullen wij aanstonds in een ander verband nog moeten terugkomen.

Wij zien dus, wanneer wij nauwkeurig nagaan wat ons de Bijbel mededeelt, dat de Hittiten niet uitdrukkelijk als een machtige zelfstandige natie genoemd worden, maar dat de Israëliten hen toch kenden als gevaarlijke en machtige naburen. Verder zien wij dat zij niet behoorden tot het Semitisch ras, dat zij gewoond hebben in Kanaän, maar, voor zoover dat land betreft, onder de Israëliten bleven wonen, en als vreedzame burgers van het rijk werden beschouwd. Het eigenlijke Hittitische koninkrijk lag meer noordelijk, om de stad Kades heen, en van daar uit hebben zij hun macht laten gevoelen aan de Syriërs.

Wij zien het, 't is nog niet veel. Hieruit een geschiedenis te reconstrueëren, zou zeker een moeielijke zaak wezen. Gelukkig kunnen de Egyptische monumenten ons meer licht geven.

II.

De Egyptenaars en de Cheta.

Onder de vijanden, met welke de Egyptenaars te strijden hadden, bekleedt dat volk, dat op de monumenten Cheta genoemd wordt, een niet geringe plaats. Velen meenen dat men recht heeft, deze Cheta gelijk te stellen met de Chittim.

Reeds tijdens de 12e dynastie worden steden der Cheta genoemd op de grenzen van Egypte, en Mariette Bey meent

zelfs te mogen vaststellen dat een der vroegere Hyksos-dynastieën een Hittitische geweest is.

Deze meening vindt haar steun in een tweetal bijbelplaatsen.

Wij lezen nl. Num. 13:22: „Hebron nu was zeven jaren gebouwd vóór Zoan in Egypte".

Wij vragen ons terstond af: Om welke reden worden hier die beide plaatsen op deze wijze met elkander in verband gebracht?

Gelijk wij reeds zagen, was Hebron een stad der Hittiten. [1]). Wanneer nu zoo gezegd wordt dat Zoan 7 jaren na Hebron is gebouwd, vermoeden wij terstond dat beide plaatsen hun oorsprong te danken hebben aan één en hetzelfde volk.

Nu weten wij dat Zoan (= Tanais) de hoofdstad was der Hyksos-dynastieën. Dit alles geeft ons aanleiding om te vermoeden dat de Hittiten van Hebron uit zuidwaarts zijn getrokken, Egypte zijn binnengedrongen, en zich daar gevestigd hebben in Zoan.

Toen nu de Hyksos uit Egypte werden verdreven, trokken ook de Hittiten weg, en wel in de richting van den Jordaan. Nu wordt ons door Manetho medegedeeld dat de zonen Heths op hun terugtocht Jeruzalem hebben bezet (gesticht?), en dit wetende begrijpen wij dan, hoe in de bovengenoemde plaats bij Ezechiël (16:3) de moeder van Jeruzalem eene Hittitische genaamd wordt.

Is dit zoo, dan verklaart ons dat tevens waarom de Jebusiten zoo gevreesd werden door de Israëliten. Het waren Hittiten, die in de sterke vesting Jeruzalem woonden en eerst door David, waarschijnlijk met list, uit die stad werden verjaagd.

We betreden een meer zekeren bodem, wanneer wij nagaan wat de Egyptische monumenten ons leeren aangaande de Cheta, en wel sedert de 17e dynastie.

Thotmes III is de eerste vorst, die met goed gevolg de Cheta bestreed. De monumenten waarop zijne krijgsdaden

---

1) Gen. 23.

beschreven zijn, verhalen ons dat hij ze „vernietigde." Hoe dit is op te vatten, blijkt hieruit dat hetzelfde wordt gezegd van iederen koning, die hen bestreed, zoodat de Cheta een dozijn keeren „vernietigd" zijn, hetgeen niet belet dat zij steeds machtige en gevaarlijke vijanden blijven.

Ramses I „vernietigt" natuurlijk zijn aartsvijand, maar moet toch een verbond met hem sluiten. Sethi I en Sesostris (Ramses II) maken het niet beter. Ook zij moeten in onderhandelingen treden met hun vernietigden vijand.

De heldendaden van Sesostris zijn ons beschreven in een gedicht van den Thebaanschen poëet Pentaur. Vooral den veldslag, dien hij den Cheta leverde bij Kades, heeft de dichter met gloeiende kleuren beschreven [1]). De jonge vorst trekt tegen zijn vijand op, maar raakt van zijn leger gescheiden. Plotseling wordt hij aangevallen door de Cheta. Hij staat alleen te midden van 2500 strijdwagen. Maar hij richt een gebed tot zijn god Amon — en met wondere kracht bezield vernielt hij de 2500 wagens, verslaat honderdduizenden van zijne vijanden, zoodat aan den avond van dien dag, zoover het oog reikt, niets anders te zien is dan gebroken wagens en wapenen en lijken — alles het werk van één man, van den koning Ramses!

Eenigszins ontnuchterend klinkt daarop het bericht dat hij met dien zoo totaal vernietigden vijand een verbond moet sluiten, ja zelfs de dochter van zijn vijand, den Cheta-vorst Khetha-Sira, tot vrouw neemt. Wright meent te mogen aannemen dat die Hittitische prinses Ur-Ma-Norifura de moeder was van die „koningsdochter", die het kind Mozes in den Nijl vond en hem opvoedde [2]).

De laatste koning, die nog in strijd is met de Cheta, is Ramses III, die ook zijn vijand weet te „vernietigen" — maar we weten nu dat dit cum grano salis te verstaan is.

Vatten we in het kort samen wat wij aangaande de

---

1) Een letterlijke vertaling van dit gedicht is te vinden bij Brugsch, Egypte onder de Pharaohs, II, 56.

2) Emp. of the Hitt., 34.

Cheta leeren uit de Egyptische monumenten, dan verkrijgen wij het volgende:

De Cheta waren een zeer machtig volk, in staat om ten minste gedurende een 500tal jaren den strijd met de Egyptische veroveraars vol te houden en ten slotte onbezweken daaruit te voorschijn te komen.

Het zijn geen Semiten. In de inscriptiën toch worden ons een 300tal namen genoemd hunner steden en koningen, namen, die, behalve een tiental, niet te verklaren zijn volgens het Semitisch taaleigen.

De woonplaats der Cheta is vooral Kades aan den Orontes, en in later tijd ook de stad Carchemish aan den Euphraat.

Wij zien verder dat de Cheta een zeer beschaafd volk waren. Hun krachtigste oorlogstuig bestond in paarden en wagens [1]). Zij waren de schrijfkunst machtig, en hadden een eigen letterschrift, want als Kheta-Sira met Ramses II een verbond sluit, wordt de tekst van dat verdrag op een zilveren tafel geschreven, aan de eene zijde in de taal der Egyptenaars, aan de andere in die der Cheta.

In alle opzichten derhalve mogen zij een hoogst belangrijk volk heeten, op vrij hoogen trap van beschaving.

III.

De Assyrische monumenten en de Hatti.

De inscriptiën, die wij in zoo grooten getale hebben van dat volk der Assyriërs-Babyloniërs, en die, al is het dan ook nog niet met volkomen zekerheid, toch reeds vrij gemakkelijk gelezen worden, noemen ons een volk waarmede de Assyriërs voortdurend in strijd waren, nl. de Hatti. Dit volk woonde in Klein-Azië, en het zijn vooral twee steden, die als hunne hoofdsteden worden genoemd: Kades aan den Orontes en Carchemish aan den Euphraat.

---

1) Vgl. 2 Kon. 7 : 6, 1 Kon. 10 : 29.

Op de zoogenaamde astronomische of astrologische tabletten der Assyriërs, een soort van tweede editie der oude leemboeken, worden ons de Hatti reeds genoemd als vijanden, die zelfs over Assur hebben geheerscht.

Tiglath Pileser (± 1130 v. C.) beoorloogt hen, en weet hen voor een tijd schatplichtig te maken aan Assyrië. Zijne krijgsverrichtingen zijn natuurlijk met veel overdrijving voor het nageslacht opgeteekend, maar die overdrijving in aanmerking nemende, zien wij toch dat het rijk der Hatti in macht afneemt. Zij zijn niet opgewassen tegen een veldheer als Tiglath Pileser was — maar na diens dood weten zij het verlorene weer terug te winnen Zij staan op tegen Assur, en bevrijden zich weer, en nu blijft het strijd met afwisselend geluk.

Bijzonderheden worden ons niet veel gemeld. Assur Nasir Pal en Salmanesar moeten de wapens opvatten tegen de Hatti, maar al is het rijk van Carchemish ook reeds verzwakt — het blijft nog steeds staande. Maar het einde was nabij.

In het jaar 721 v. C. bestijgt Sargon den Assyrischen troon, en hij voert den krijg tegen de Hatti met zulk geluk, dat hij in 717 Carchemisch inneemt.

De koning der Hatti Pisiris wordt, met een groot deel der bevolking, gevankelijk weggevoerd, het land wordt van zijn zelfstandigheid beroofd, en het eens zoo machtige Hatti-koninkrijk is een Assyrische provincie geworden, nadat het gedurende eeuwen den strijd tegen de machtige vorsten van Assur had kunnen volhouden.

IV.

De Hittitische Inscriptiën.

Na dit onderzoek aangaande die volkeren, die wij voorloopig als een en hetzelfde volk aannemen, willen we thans onze aandacht vestigen op die monumenten, die door Sayce en Wright en na hen door Perrot en Chipiez, Renan, Mas-

pero, Ed. Meyer, Conder, Hirschfeld e. a. erkend zijn als nagelaten door dat volk, dat de Bijbel חִתִּים noemt.

Reeds lang waren in de stad Hamath, nabij Kades, aan den Orontes gelegen, een vijftal steenen bekend, welke bedekt waren met een reeks van vreemde figuren, menschelijke lichaamsdeelen, dierenkoppen enz. Het waren geen Egyptische, en evenmin Assyrische hieroglyphen — dat erkenden de geleerden terstond. Maar aan welk volk ze hun oorsprong te danken hadden, dat wist men niet.

Men achtte ze van weinig belang, ze geraakten zelfs langzamerhand in vergetelheid, zoodat in Murray's Handboek [1]) gezegd werd: „Daar zijn geen oudheden in Hamath".

Aan W. Wright komt de eer toe, het eerst die monumenten nauwkeurig beschouwd en ze voor den ondergang bewaard te hebben; en als we nagaan hoeveel moeite en gevaren hij zich daarvoor getroost heeft, gelijk hij zelf het ons beschrijft [2]), dan verdient hij waarlijk niet de bespotting en minachting waarmede Hirschfeld in zijn werkje: Die Felsenreliefs in Kleinasien und das Volk der Hittiter p. 37v., over hem spreekt.

Gelijk wij reeds zagen, heeft hij en bijna te gelijkertijd met hem Prof. Sayce, de meening geopperd dat wij hier te doen hebben met Hittitische kunst.

Het bleek al spoedig dat de bodem van Klein-Azië rijk was aan monumenten, die dezelfde eigenaardigheden vertoonden als die welke te Hamath gevonden zijn.

In de volgende plaatsen werden de voornaamste dier oudheden ontdekt. [3])

Carchemish gaf een oogst van zeven steenen, bedekt met beeldenschrift, gelijk aan dat van Hamath.

Te Ibreez, een plaatsje in Lykaonie nabij Paulus' geboorteplaats Tarsus, werd een beeld ontdekt, uitgehouwen in de rotsen, voorstellende een koning in rijk gewaad, hulde brengende aan een godheid van reusachtige grootte, die in

1) II, p. 588. 2) A. w. 3 vv.

3) Het genoemde werkt van Wright bevat een verzameling keurige afbeeldingen van de meeste tot hiertoe gevonden Hittitische monumenten.

de eene hand een tros druiven, in de andere eenige korenaren draagt.

Te Karabel, in Maeonie, nabij Smyrna vond men in de rotsen een beeld, dat te belangrijker is, omdat Herodotus het gekend heeft, daar hij het beschrijft (II, 106). Hij noemt het een beeld van Sesostris. Het stelt voor een krijgsman met een speer in de hand. Een weinig boven dit beeld werd nog een tweede, bijna gelijke voorstelling uitgehouwen gevonden in den steen. Beide beelden, Pseudo-Sesostris I en II genoemd, vertoonen eigenaardigheden, die ze terstond als Hittitisch doen kennen.

Zeer belangrijk is de vondst, te Boghaz-Keui aan den Halyssus gedaan. Op de ruïnen van een reusachtig gebouw vond men een processie afgebeeld van goden en priesters; in die beelden vond Sayce terstond aanduidingen, die hem drongen ook deze beelden Hittitisch te noemen.

Te Marash, nabij Antiochië, werd een steenen leeuw gevonden, waarvan rug, borst, en eene zijde bedekt zijn met allerlei teekens, die men terstond herkent, wanneer men de inscriptiën van Carchemish heeft gezien.

In Babel ontdekte men een steenen beker, waar om heen een randschrift in teekenen, die duidelijk doen zien hoe het logge beeldenschrift der Hittiten langzamerhand is overgegaan in een loopend, een hieratisch schrift.

En ten slotte, zeker niet het minst belangrijke van het tot hiertoe ontdekte, een zilveren knop, waarschijnlijk van een schild, waarop de figuur van een koning is gedreven, waar om heen een inscriptie in Hittitische teekens, terwijl dat alles is gevat is een kring van teekens in spijkerschrift.

Deze inscriptie in twee talen geeft ons den sleutel ter ontcijfering van een zestal Hittitische schrijfteekens, waarvan Sayce en Conder zoo goed gebruik hebben gemaakt, dat een geheel zekere ontcijfering van alle Hittitische opschriften mag worden te gemoet gezien. De proeven, die Conder daarvan in zijn laatste werk heeft gegeven [1]), zijn

1) Altaic hieroglyphs and Hittite inscriptions

nog te onzeker en te onvolmaakt om er eenig wetenschappelijk resultaat op te gronden.

Enkele fragmenten en zegels laat ik onvermeld, als van minder belang.

Een eerste vraag, die na deze opsomming moet worden beantwoord, is deze: Waarin verschillen nu deze monumenten van de Egyptische en Assyrische? Welke zijn de bijzonderheden, de typen, die hun bepaald eigen zijn?

Een der voornaamste dier kenmerken is dit: De hieroglyphen en beelden zijn niet in de rots uitgehouwen, maar de steen is daar om heen weggehakt, zoodat zij en relief op de rots staan. Dit is, wat de hieroglyphen betreft, een eigenaardigheid die wij nergens terugvinden, noch in Egypte, noch in Babel, dan bij hooge uitzondering. Hier evenwel is dat relief tot regel geworden.

De inscriptiën zijn verdeeld in regels, die van elkander gescheiden zijn door een balk en relief. Wanneer men nagaat dat de voorwerpen beurtelings naar rechts en naar links wijzen, en wel in den eersten, bovensten naar de rechterzijde, in den tweeden naar de linker, in den derden weer naar rechts enz., dan wordt het waarschijnlijk dat wij die inscriptiën ook boustrophedon moeten lezen.

De beelden vertoonen deze eigenaardigheden:

1°. Zij zijn evenzeer en relief.

2°. De vormen zijn gedrongen, rond, en verraden bij den maker weinig anatomische kennis.

3°. De figuren zijn geschoeid met een sandaal of schoen, waarvan de punt omhoog is gebogen. Deze type is zonder uitzondering bij alle tot hiertoe gevonden beelden aanwezig.

4°. Bij de beelden van goden of koningen vindt men soms een dubbelen arend of een gevleugelde zonneschijf, terwijl vrouwelijke beelden vaak zijn voorzien van een hoofddeksel in den vorm van een muurkroon.

V.

Resultaat.

Hebben wij tot hiertoe gezien wat de nieuwe ontdekkingen in den aan oudheden zoo rijken bodem van Klein-Azië ons leeren, ten slotte willen we nog eenige vragen en bedenkingen beantwoorden, die noodzakelijk moeten rijzen bij ieder die in deze zaken belangstelt.

De eerste vraag is deze:

Hebben wij het recht om die monumenten, die tot hiertoe gevonden zijn, toe te kennen aan dat volk, dat de Egyptenaars Cheta, de Assyriërs Hatti noemen?

Het staat vast dat de verschillende overblijfselen die ik noemde, bij elkander behooren; dat zij, al is het dan ook met een tusschenruimte van eeuwen, en al is er dan ook ontwikkeling in te bespeuren van het meer samengestelde tot het eenvoudige, toch hun ontstaan te danken hebben aan één volk, of ten minste aan volkeren, die tot één geslacht behooren. De onderlinge overeenkomst is te groot om aan toeval te kunnen denken.

Egyptisch of Babylonisch zijn zij niet. Kan hier en daar een flauwe overeenstemming worden aangewezen tusschen een Assyrisch of Egyptisch hieroglyph en een teeken der bewuste inscriptiën, over het geheel genomen zijn deze van zoo gansch bijzonderen aard, dat wij aan een origineele fantasie van een ander, een vrij, onafhankelijk volk moeten denken.

En nu meen ik wel dat Sayce recht had, toen hij beweerde, dat ons in Klein-Azië geen ander volk bekend is, machtig genoeg om zijn invloed en eigenaardigheden over zulk een groote uitgestrektheid te verbreiden. Van de Zwarte Zee tot aan den Libanon, van den Hellespont tot aan den Euphraat strekt zich het terrein uit waar de overblijfsels, die wij bespreken, verspreid liggen. Dit kan alleen het volk zijn geweest, dat machtig genoeg was om den strijd tegen Egypte en Assur vol te houden, het volk dus der Cheta-Hatti.

Wij mogen dus besluiten dat dit volk het aanzijn heeft gegeven aan die monumenten — tenzij ons een andere natie worde aangewezen, machtig genoeg om zulke scheppingen over geheel Klein-Azië in het leven te roepen.

Een tweede vraag is deze:

Mogen die Cheta en Hatti niet alleen als een zelfde volk worden beschouwd, maar zijn zij ook dezelfden als de Bijbelsche Chittim?

1°. De naam geeft ons zeker aanleiding tot dat besluit. Immers, zoowel bij Israëliten als bij Egyptenaars en Assyriërs vormt een geaspireerde gutturaal de eerste letter van den naam, terwijl de tweede bij alle drie genoemde volkeren een tongletter is; inderdaad een groote overeenkomst.

2°. De woonplaats der Cheta, Hatti en Chittim wordt, merkwaardig genoeg, verbonden aan dezelfde steden: Kades aan den Orontes, en Carchemish aan den Euphraat.

3°. Zijn de Cheta-Hatti een machtig volk van Klein-Azië, de Bijbel geeft ons recht om in de Chittim evenzeer een machtig volk te zien, gelijk wij boven aantoonden.

Men heeft evenwel op andere gronden de identiteit van Chittim en Cheta-Hatti weersproken.

Men zegt: wanneer de Hittiten zulk een groote macht wisten te ontwikkelen, hoe is het dan mogelijk dat Jozua met zijn kleine legertje die machtige bewoners van Kanaän kon beoorlogen, ja ze zelfs hun land ontnemen?

Hiertegen merk ik op, dat het zeer de vraag is of de Hittiten zoo geheel verdreven zijn. Zeker, bij de lezing van het boek Jozua krijgt men soms den indruk alsof die Kanaäniten waarlijk verjaagd waren, maar een aandachtige lezing van andere Bijbelverhalen, vooràl van Richt. I, doet ons toch zien dat de oorspronkelijke bewoners van het beloofde land bleven wonen onder de Israëliten — of misschien wel dat de Israëliten gingen wonen te midden der Kanaäniten.

Maar zelfs al werden de Hittiten door de Israëliten uit Kanaän verdreven, dan bewijst dit nog niets. Immers het eigenlijke rijk der zonen Chets lag veel meer noordelijk. De Chittim, waarmede de Joden te doen hadden, waren gewis

niet veel meer dan zwervende troepen, die tot het niet-Semitische volk der Hittiten behoorden.

Een andere bedenking, schijnbaar van meer gewicht, is deze: De Cheta-Hatti zijn geen Semiten; maar de Hittiten, die in den Bijbel voorkomen, hebben allen Semitische namen.

't Is volkomen waar, maar daaruit volgt volstrekt niet dat zij Semiten waren!

Immers de meeste dier namen behooren aan personen die, al zijn zij van Hittitische afkomst, zich onder de Israëliten hebben gevestigd. Uria, bv. en Achimelech waren Hittiten. Is het nu zoo vreemd dat die mannen de taal, en dus ook de namen gebruikten, verstaanbaar voor het volk, in welks midden zij woonden?

Is het zoo vreemd dat een Israëliet aan een man, wiens naam hij niet verstaat of zelfs niet kan uitspreken, een bijnaam geeft? Dat die man, die zich bij David voegde, in plaats van zijn wonderlijken naam, dien van Achimelech, vriend des konings, ging dragen? 't Is toch bekend genoeg dat de Israëliet alle namen van steden en personen, die hij niet verstond, hebraïseerde, zoodat hij ze volgens zijn eigen etymologie kon verklaren!

Wij moeten bij die Semitische namen in het oog houden dat het een Semiet is die ze ons mededeelt.

Hierbij komt nog, dat de Bijbel zelf uitdrukkelijk verklaart dat de Hittiten zonen van Cham waren.

Hiertegen echter heeft men eene bedenking gemaakt. De volkentafel plaatst de Hittiten onder de Kanaäniten. Maar nieuwere onderzoekingen hebben vele geleerden er toe gebracht om de oorspronkelijke bewoners van Kanaän wel degelijk te rangschikken onder de zonen van Sem, waartoe de Cheta niet behooren.

Ik zou hiertegen kunnen aanvoeren dat andere geleerden de Semitische afkomst der Kanaäniten weer ontkennen. Dillmann [1]), zegt: De Kanaäniten zijn, hoewel van taal en godsdienst Semitisch, toch geen Semiten van afkomst.

---

1) Commentaar op Gen. 10.

Dr. F. E. König [1]) beroept zich op Herodot. 1, 1; 7, 89, om te bewijzen dat de Kanaäniten uit het Z. O. zijn gekomen en eerst later taal en godsdienst van de Semiten hebben overgenomen.

Zoo ook E. Renan [2]), die wijst op het groote contrast tusschen Israëliten en Kanaäniten in den godsdienst.

Bewezen is het derhalve nog niet dat de Kanaäniten tot het Semitisch ras behooren. En zelfs al waren zij Semiten, dan is het nog volstrekt niet zeker dat de Hittiten tot de Kanaäniten behoorden. Het waren zwervende troepen van het groote rijk van Kades, dat veel meer noordelijk lag. Maar de Israëliten vonden hen in Kanaän — geen wonder dat zij ze geheel gelijk stelden met die andere stammen, welke zij daar aantroffen.

Deze opmerkingen pleiten dus gansch niet tegen de stelling dat de Hittiten werkelijk identisch zijn met de Cheta-Hatti, terwijl daartegenover zoowel de overeenkomst van naam, als van woonplaats, en de aanwijzing dat het een zeer machtig Klein-Aziatisch volk was, ons met klem dringen om aan te nemen dat wij in de zonen Heths de vijanden terugvinden, die het den Egyptenaren en Assyriërs zoo lastig hebben gemaakt.

Gelijk wij reeds zagen, strekt zich het gebied, waarover de Hittitische monumenten verspreid zijn, uit tot aan den Hellespont.

Hieruit is misschien nog deze bedenking af te leiden: wanneer het waar is dat het Hittitisch koninkrijk zoo ontzaglijk groot is geweest, hoe laat het zich dan verklaren dat zulk een volk bijna geen spoor heeft achtergelaten in de geschiedenis, zoodat men tot hiertoe er niet meer in heeft gezien dan een Kanaänitischen volksstam, die voor de Israëliten moest onderdoen?

De eenige verklaring, die ik hiervan geven kan, is deze: Wij moeten ons het Hittitische rijk niet voorstellen als

1) Lehrgebäude der Hebr. Spr. 14 v.
2) Hist. Gén. des langues Sémitiques 4e éd. 183 v.

één ondeelbaar koninkrijk, maar veeleer als een verbond van een menigte volkeren en stammen, die op de roepstem van den koning van Kades en later van dien van Carchemish, van wijd en zijd met hunne legers bijeen kwamen om zich te scharen rondom den Hittitischen vorst, dien zij als hun opperbevelhebber erkenden. Was de oorlog geëindigd, dan keerde ieder weer terug naar eigen land en stad.

Zoo is het ook begrijpelijk dat er telkens wordt gesproken van de koningen (pluralis) der Hittiten.

Gladstone heeft opgemerkt [1]) dat de κητειοι bij Homerus (Od. XI, 516) de bondgenooten der Trojanen, geen ander volk zijn dan de Cheta (LXX Χετταιοι); wederkeerig zijn de Dardani in bovengenoemd gedicht van Pentaur weer bondgenooten der Cheta, terwijl ook in het Chronicon Paschale de Dardani zonen van Heth, d. i. Hittiten worden genoemd.

Onder de namen van steden, welker bewoners onder de Hittitische strijders worden gesteld, vinden we op de Egyptische monumenten ook deze beide; Iluna (Ilion) en Pidasa (Pedasos).

Wat die volkeren aan elkander verbond, was dus geen gesloten overeenkomst alleen, maar zonder twijfel ook, ja in de eerste plaats gemeenschappelijke afkomst.

Het best zou het rijk der Hittiten te vergelijken zijn bij den Duitschen Statenbond.

Uit de stads- en personen-namen, die op de monumenten worden gevonden, meende Sayce te mogen opmaken dat zij behoorden tot dien taalstam, waartoe ook de Georgiërs gerekend worden, nl. den Alarodischen. Dan is het een volk, dat oorspronkelijk heeft gewoond in het Kaukasisch hoogland, en zich van daar uit over geheel Klein-Azië heeft verspreid.

Hiervoor zou zeer pleiten die schoen met opgebogen punt, waarmede alle Hittitische beelden zijn voorzien. Dit schoeisel toch wordt heden ten dage nog door de bewoners van het Kaukasisch hoogland gedragen.

---

1) Homeric Synchronisms pp. 174, 182.

Wanneer eenmaal de inscriptiën zijn ontcijferd en dus de taal bekend geworden is, eerst dan zal men een bevredigend antwoord kunnen geven op die en dergelijke vragen.

Ik meen dat wij tot hiertoe het volgende kunnen vaststellen:

1°. De Hittiten des Bijbels zijn hetzelfde volk, dat door de Egyptenaars Cheta, door de Assyriërs Hatti wordt genoemd.

2°. De Hittiten waren geen Semiten.

3°. De inscriptiën en beelden, die wij over geheel Klein-Azië verbreid vinden, zijn voortbrengselen van Hittitische kunst.

4°. Onder Hittitische kunst hebben wij te verstaan de kunst van dat groote verbond van stamverwante volkeren, dat geheel Klein-Azië omvatte.

5°. De Hittiten, die in den Bijbel voorkomen, zijn geïsoleerde troepen, die op de grenzen van het Hittitische rijk rondzwierven.

6°. Het eigenlijk Hittitisch koninkrijk was beperkt tot de stad Kades, waarheen de Hittiten zijn getrokken na het wonen in Hebron, de heerschappij in Egypte en de daarop gevolgde stichting van Jeruzalem.

7°. Het rijk van Kades nam toe in omvang, zoodat het zich uitstrekte van den Orontes tot aan den Euphraat, tot het ten slotte zijn macht concentreerde in Carchemish en met die stad onderging.

Wij zien het, de studie der Hittiten staat nog aan het begin van een langen weg. Maar nu reeds zoovele geleerden zich aangetrokken gevoelen tot het nieuw ontdekte volk, mogen wij de toekomst inzien met vertrouwen dat spoedig meer zekere resultaten op de reeds gelegde grondslagen zullen worden opgebouwd.

Ambon. J. H. DE VRIES JR.

Rosj-Hassjana.

II.

HOOFDSTUK III.

1e Misjna.

Wanneer het Gerechtshof en gansch Israël de nieuwe maan gezien hadden 1), of 2) wanneer de getuigen reeds onderzocht waren geworden, maar 3) het Gerechtshof had niet den tijd gehad om te zeggen: mekoedasj! daar het middelerwijl donker was geworden, dan telde die maand dertig dagen.

Wanneer het gerechtshof alléén de nieuwe maan gezien had 4), gingen twee hunner vóór de anderen staan, en getuigden dat zij de nieuwe maan gezien hadden, waarop men zeide: mekoedasj! mekoedasj!

Wanneer drie personen de nieuwe maan gezien hadden — en drie mannen vormen een Gerechtshof 5) — dan gingen de twee 6) als getuigen staan, twee 7) andere collega's 8) plaatste men dan bij dien eenen, en voor hen legden die twee eersten dan hun getuigenis af, waarop de drie anderen zeiden 9): mekoedasj! mekoedasj! want één persoon wordt niet op zijn eigen autoriteit alléén geloofd 10).

Verklaring.

1. **Gezien hadden.** Bedoeld is: kort na Zonsondergang

van den 29en dag, wanneer dus de 30e dag is begonnen. Hoogstwaarschijnlijk heeft deze misjna reeds het Nieuwjaarsfeest op het oog, en niet meer, gelijk in de vorige perakim, de nieuwemaansvaststelling in het algemeen. Dan volgt de 2e misjna zeer begrijpelijk op deze eerste. Bij geen andere maand dan Tisjri heeft het mekoedasj! van het Bet-Din zulk eene uitwerking. Zelfs al heeft gansch Israël op den avond vóór 1 Tisjri de nieuwe maan gezien, en dus dien dag als den ontwijfelbaren Rosj-Hassjana reeds beginnen te vieren; toch is die dag, wanneer het mekoedasj! nog niet is uitgesproken, niet Nieuwjaar maar eerst de volgende dag! De uitspraak des Bet-Din's is conditio sine qua non.

2. **Of.** Een ander geval, daar het voorgaande gedacht kan worden zonder dat er getuigen voor het Bet-Din verschenen waren.

3. **Maar.** Het volgende geldt voor beide gevallen. In elk geval is de uitspraak van het Gerechtshof noodig om, wat door autopsie of door de mededeeling der getuigen reeds vast stond, dat nl. de maand חסר moest wezen, tot officieele geldigheid te brengen. En wanneer die uitspraak, door de inmiddels ingevallen duisternis niet meer geschieden kon, was de maand ook מעבר, al had ook gansch Israël gezien dat R. Ch. (R. H.) op den 30en vallen moest, en was dus de 31e dag R. Ch. (R. H.) Waarom mag nu echter deze uitspraak niet in den nacht geschieden? In den regel toch mag men, crimineele zaken uitgezonderd [1]), een proces bij dag beginnen, en, zoo noodig, des nachts ten einde brengen. Waarom hier niet? Psalm LXXXI : 5 verbiedt het, waar חק de slotzitting aanwijst, en omdat משפט er bij staat moet die zitting, evenals bij crimineele zaken, bij dag plaats grijpen.

4. **Gerechtshof alléén**, zonder dat er van elders getuigen gekomen waren. Des nachts mochten zij, gelijk wij zoopas verklaarden, de maand niet inheiligen. Wilde men dat nu den volgenden morgen doen, dan werd als het ware

---

1) Zie Sanhedrin IV, 1.

een nieuwe zaak op touw gezet, en moesten er dus getuigen voor zijn; wanneer zij toch dit niet deden, zou het zien in den nacht gelijk staan met het ontvangen van getuigen, en daar men dit laatste des nachts niet mocht doen, mag ook het eerste niet tot grondslag eener rechterlijke uitspraak dienen. Daarom fungeerden twee der rechters als getuigen, en op hun getuigenis handelden dan de overigen. — Er is echter nog een ander geval denkbaar: namelijk dat een Bet-Din de nieuwe maan „bij dag" gezien heeft, d. w. z. vóórdat de sterren zichtbaar zijn. In dàt geval is het niet noodig dat leden van het Bet-Din als getuigen fungeeren, en kan men de maand inwijden alleen op grond van dit zien, שאין דומה שמיעה לראיה, want het hooren kan in geen vergelijking komen bij hetgeen men ziet, hetgeen men ziet is geloofwaardiger dan hetgeen men hoort. Zie de Misjna.

5. **Drie.** Zie Sanhedrin I, 2.

6. **De twee**, oum art. De twee daartoe aangewezenen, nadat de voornaamste hunner, die als ראש fungeert, en die het mekoedasj! heeft uit te spreken, bleef zitten.

7. **Twee andere.** Er staat niet uitdrukkelijk שנים bij, het kunnen er ook meer zijn geweest, maar minder in geen geval. Uit minder dan drie rechters mocht geen Bet-Din bestaan.

8. **Collega's.** מחבריו. In algemeenen zin is חבר iemands „naaste," dikwijls in engeren zin „studiegenoot;" hier worden bedoeld menschen die de noodige vereischten hebben als rechters te fungeeren.

9. **Die anderen zeiden.** In dat geval zijn dus geene vreemden als getuigen noodig. De uitspraak geschiedt op grond van hetgeen de rechters zelven gezien hebben, al fungeeren twee hunner tijdelijk en pro forma als getuigen. Het zien heeft hier dus den voorrang. En wel op grond van de Schrift. In Ex. XII : 2 toch zegt God: החדש הזה לכם ר״ח, waarbij de Rabbijnen den nadruk leggen op הזה „deze חדש, deze nieuwheid, deze nieuwe gestalte der maan, die gij daar ziet, die Ik u daar aanwijs, die zij voor u Rosj-Chodesj. Als gij deze maan ziet, als gij ze in deze

gestalte ziet, dan hebt gij R.-Ch." Derhalve op het zien komt het aan, zoodat het Bet-Din ook zonder getuigenis de maand kan inheiligen.

10. Alléén geloofd. Hij mag niet alléén mekoedasj! zeggen, al was hij ook nog zulk een beroemd persoon, bijv. een מומחה לרבים, die anders volgens Sanh. 5. a. alléén recht kan spreken (דן אפילו יחידי). In 't geval van de inheiliging der nieuwe maan echter mag dit niet; wie toch is meer מומחה לרבים dan Mozes? En toch moest hij wachten tot Aäron bij hem wás, eer God Zijn bevel hieromtrent mededeelde. Er staat dan ook לכם en niet לך in Ex. XII: 2.

2e Misjna.

Alle sjoferot 1) zijn geoorloofd 2), behalve die van een koehoorn gemaakt zijn, omdat die alléén קרן heet 3). Doch R. José 4) zeide: maar heeten dan niet alle sjoferot קרן, gelijk geschreven staat: bij het aanhoudend klinken van den קרן היובל? 5)

Verklaring.

1. Sjoferot. Wij laten dit woord שופר als technische term onvertaald, en spreken van sjofar, sjofarblazen, enz. Volgens de Thora (Lev. XXIII: 24, Num. XXIX: 1—6, in verband met Lev. XXV: 9), had op den eersten dag der 7e maand een תרועה plaats met den sjofar, waardoor men spreken kon van een זכרון תרועה, een „herinnering door het sjofarblazen." Zoowel God zou daardoor herinnerd worden aan Israël, als het volk aan de gewichtige dagen die op dit Nieuwemaansfeest volgden, vooral aan den Grooten Verzoendag. De תקיעת שופר heeft steeds den grootsten invloed op den godvruchtigen Israëliet. „Dit geheimzinnig geschal wekt hem uit zijne zinnelijkheid op; dat geluid roept zijnen geest als het ware naar hemelsche gewesten, naar de hoogste vierschaar op, en de daden, gedurende den afgelegden jaarkring door hem verricht, treden voor zijnen beneveldeu blik

te voorschijn, deels ter zijner beschuldiging, deels tot voorspraak, tot verschooning" 1).

2. **Geoorloofd**, namelijk om er op Rosj-Hassjana mede te blazen.

3. **Geen koehoorn.** Een horen van eene koe afkomstig wordt nergens in de Schrift שופר genoemd, derhalve kan zulk een instrument voor het sjofarblazen niet dienen.

4. **R. José.** Zie over hem II, 7.

5. **Waarom geen koeiensjofar.** R. José redeneert aldus: daar alle sjoferot קרן heeten, zelfs de sjofar van een ram in den h. t. p. door de Misjna geciteerden tekst Jozua VI : 5 (altijd volgens R. Akiba's traditie die op een zijner reizen in Arabië een „ram," gewoonlijk דכרא genaamd, יובלא hoorde noemen), is er geen reden de horen van een koe uit te sluiten op grond dat die ook קרן heet. De halacha is echter tegen R. José, omdat weliswaar de horen van alle andere dieren קרן kan heeten, maar tevens óók שופר, terwijl die van de koe uitsluitend קרן heet.

3e Misjna.

De sjofar 1) voor het Nieuwjaarsfeest bestemd was gemaakt van een rechten steenbokshoren, welks mondstuk met goud overtrokken 2) was. Aan weerskanten waren trompetten 3). De sjofar deed langgerekte 4) tonen hooren, de trompetten daarentegen korte, want op dien dag is de sjofar hoofdzaak 5).

Verklaring.

1. **Sjofar.** Hier is sprake van den sjofar des tempels. Sedert den val des heiligdoms is men niet meer aan een יעל gebonden.

---

1) Uit de Voorrede blz. VI van Deel I Gebeden voor den eersten dag van het Nieuwjaarsfeest, uitgegeven door G. I. Polak en M. L. van Ameringen. Het is deze editie van den מחזור dien wij doorgaans citeeren. Amsterdam, J. L. Joachimsthal.

2. **Goud overtrokken.** Het beleggen met goud van het mondstuk des sjofars, is sedert den ondergang des tempels verboden.

3. **Trompetten.** Aan weerskanten van hem die den sjofar blies, stond iemand met eene חצוצרה. Trompetten worden sedert den val des tempels niet meer gebruikt.

4. **Langgerekte tonen.** De sjofar hield zijn geluid langer aan, terwijl de chatsotsera kortere geluiden maakte.

5. **Sjofar hoofdzaak.** De מצוה van dien dag, het eigenlijke gebod, moet geschieden met den sjofar; daarom krijgt die ook het meeste te doen, opdat op hem als het karakteristieke van Rosj-Hassjana de nadruk valle. De chatsotserot komen er meer als aanvulling bij. Op de vastendagen was juist het omgekeerde het geval; zie de volgende misjna.

4e Misjna.

Op de vastendagen 1) blies men op een sjofar van kromme ramshorens, wier mondstuk met zilver overtrokken was. Aan weerskanten waren twee trompetten. De sjofar deed alsdan korte tonen hooren, de trompetten daarentegen langgerekte, want op die dagen zijn de trompetten hoofdzaak.

Verklaring.

1) **Op de vastendagen.** Zie I, 3. Wanneer het volk wegens dreigende gevaren tot bidden werd opgewekt, geschiedde dit door trompetgeklank (Num. X : 9), en daar men bij zulke gelegenheid gewis vastte, werden trompetten geregeld bij de vasten gebezigd. Dit gelijktijdig gebruik echter van sjofar en chatsotserot, was alleen in den tempel geoorloofd, gelijk men uit Psalm XCVIII : 6 afleidde. Wanneer het niet „vóór Koning Jhvh” d. w. z. in den tempel geschiedt, dan mocht men slechts één van beiden gebruiken, òf de trompet òf den sjofar.

5e Misjna.

Zoowel bij het Jubeljaar als bij Rosj-Hassjana had

men hetzelfde gebruik ten opzichte van tekiot en berachot 1). R. Juda zegt: op het Nieuwjaarsfeest blies men op ramshorens, op het Jubeljaar op steenbokshorens 2).

Verklaring.

1. **Tekiot en berachot.** Wij laten deze technische termen onvertaald, daar eene Hollandsche parafrase, bij het veelvuldig gebruik in de volgende misjna's, te omslachtig is. De tekia, over wier verschil met de terua later uitvoerig gesproken wordt, is een eentonig geluid voortgebracht door een stoot in den sjofar. De berachot zijn de verschillende voorgeschreven gebeden, of liever lofzeggingen, uit welke de Joodsche Siddur voor het grootste gedeelte bestaat. Nu zegt de Misjna h. t. p. niet dat het aantal der tekiot op beide feestdagen aan elkander gelijk is, maar dat men voor die tekiot alsdan dezelfde instrumenten, namelijk rechte horens, gebruikt, terwijl ook het aantal berachot aan elkander gelijk is.

2. **R. Juda.** In de praktijk heeft men nòch den eersten tanna, nòch R. Juda gevolgd, maar op beide feesten kromme ramshorens gebezigd.

6e Misjna.

Een gescheurde 1) maar weer saamgelijmde sjofar mag niet gebruikt worden; evenmin wanneer men hem uit verschillende stukken weer heeft saamgelijmd. Indien er een gat 2) in is, dat men weer heeft toegestopt, dan is de sjofar, indien dat een wangeluid geeft, onbruikbaar, maar zoo niet dan kan hij gebruikt worden.

Verklaring.

1. **Gescheurd.** Altijd wanneer hij in de lengte gescheurd is; dan gelijkt hij op twee sjoferot, en men mag slechts op één sjofar blazen. Is daarentegen de scheur in de breedte, dan is het maar de vraag of op het nog gave gedeelte —

hetwelk zóó groot moet zijn dat men 't met de hand kan omvatten, terwijl het dan nog aan weerskanten uit de hand uitsteke — een goede, normale tekia geblazen kan worden. Zoo ja dan ontneemt dat gescheurde stuk niets wezenlijks aan den sjofar, die dus כשר is.

2. **Gat.** In elk geval moet het gat kleiner zijn dan de rest van den sjofar, met eene gelijksoortige specie zijn toegestopt, en geen verandering in den toon teweegbrengen.

7e Misjna.

Wanneer iemand den sjofar geblazen heeft in een gegraven put of gemetselden bak of groot vat 1), dan is men, als men het geluid-zelf van den sjofar hoort, van zijne verplichting af 2), maar als men slechts de echo gehoord heeft, is dat niet het geval. Eveneens wanneer iemand achter aan de Synagoge voorbijgaat, of zijn huis staat daar dicht bij, dan is hij wanneer hij, het geluid van den sjofar of 3) het voorlezen der Megilla hoorende, gedacht heeft daarmede aan zijn plicht te voldoen 4), van zijn verplichting af, maar heeft hij dit daarbij niet gedacht 5), dan is hij er ook niet vrij van. Want al hebben ook twee personen gehoord, toch is het mogelijk dat de een er het noodige bij gedacht heeft, en de ander niet 6).

Verklaring.

1. **Put, bak, vat.** In dagen van geloofsvervolging kon zoo iets voorkomen, wanneer de openbare plaatsen van samenkomst onveilig of gesloten waren geworden.

2. **Van zijne verplichting af.** Elkeen is verplicht op Nieuwjaar den sjofar te blazen. Daar nu echter de meesten dit niet kunnen, kan een ander het als hun vertegenwoordiger doen, op voorwaarde dat de blazer er bij denke: „ik doe dat ter wille van anderen," en deze laatsten er bij denken: „dat doet hij voor mij; het worde mij toegerekend!" Op deze wijze ontslaat de blazer den hoorder van zijne plicht in dezen.

3. **Of.** Een ander geval wordt hier genoemd.

4. **Megilla.** Een ieder, ook vrouwen, is verplicht aan den avond van den 13en Adar (תענית אסתר) en den 14en des morgens het boek Esther (מגילה) zelf te lezen, of de voorlezing door een daartoe bekwaam persoon aan te hooren.

5. **Niet gedacht,** heeft hij daarbij niet gedacht: „dat sjofarblazen, dat megillalezen, geschiedt om mijnentwil; daar moet ik met aandacht naar luisteren," maar slechts geheel toevallig en zonder er bij na te denken, die klanken gehoord, dan is hij nog niet van zijne verplichting af.

6. **De ander niet.** Daarom is de een van zijne verplichting vrij, de ander daarentegen niet.

8e Misjna.

Er staat geschreven 1): „En het geschiedde dat als Mozes zijne hand ophief, Israël de sterkere was", enz. Waren het dan Mozes' handen die den strijd deden winnen of eindigen? Neen, maar dit staat er om ons te leeren dat zoolang de Israëlieten naar Boven zagen, en hun wil 2) onderwierpen aan hunnen hemelschen Vader, zij de sterkeren waren, maar zoo niet dan waren zij ook de zwakkeren. Een dergelijk voorbeeld treffen wij aan 3): „maak u eene slang, en plaats die op een stang, en het zal geschieden dat elke gebetene die haar ziet, leven zal." Maakt dan eene slang dood of levend? Neen, maar zoolang de Israëlieten naar Boven zagen, en hun wil onderwierpen aan hunnen hemelschen Vader, werden zij genezen, maar zoo niet dan kwijnden zij weg. — Een doofstomme, een dwaas en een minderjarige kunnen anderen niet van hunne verplichting ontslaan 4). Dit is de algemeene regel: Wie niet verplicht is een godsdienstplicht op zich te nemen, kan anderen er niet van vrij maken.

Verklaring.

1. **Er staat geschreven,** nl. Exod. XVII: 11. Deze misjna

volgt zeer juist op de voorgaande. Zij wil door eenige Bijbelsche verhalen het gewicht der **aandacht** כַּוָּנָה bewijzen.

2. Hun wil, letterlijk: hun hart. Bedoeld is dat zij zich van God in alles afhankelijk gevoelden.

3. Treffen wij aan, letterlijk: „gelijk aan deze zaak zegt gij elders," zegt gij, u eene andere Bijbelplaats te binnen brengend. Welk een gemakkelijkheid en routine in het citeeren veronderstelt zulk een gezegde!

4. Ontslaan. Iemand wien, volgens de Thora, niet geboden is eenige verplichting te vervullen, kan als zoodanig niet de plaats innemen van een ander wien het wèl geboden is. Wie voor zichzelf niet verantwoordelijk is, kan anderen onmogelijk vertegenwoordigen.

HOOFDSTUK IV.

1e Misjna.

Wanneer het Nieuwjaarsfeest op een Sabbat kwam te vallen, blies men alleen in den tempel 1) op den sjofar, maar niet in de overige plaatsen van Palestina. Sedert de tempel verwoest is, heeft R. Jochanan ben-Zakkaï bepaald dat men overal mocht sjofarblazen waar een Gerechtshof 2) zetelde. R. Eliëzer 3) zeide: R. Jochanan ben-Zakkaï heeft dit alleen voor Jabne zoo bepaald 4). Daarop antwoordde men hem: Jabne staat hierin gelijk met elke plaats waar zich een Gerechtshof bevindt 5).

Verklaring.

1. In den tempel. Volgens Maimonides wordt hier niet uitsluitend het heiligdom, maar de geheele tempelstad Jeruzalem bedoeld. Al wat „de stad" niet was heet מדינה, het land, de provincie. De reden waarom men ten platten lande niet blazen mocht, lag niet in dat blazen qua talis, want

dit werd niet als מלאכה beschouwd, maar in de vreeze dat men aanleiding zou krijgen den Sabbat te schenden, bijv. doordat een geoefend sjofarblazer, om iemand anders deze kunst te leeren, op Sabbat zijn sjofar mede zou nemen uit het privaat in het algemeen gebied (רשות היחיד en רשות הרבים), hetwelk verboden is.

2. **Een Gerechtshof**, namelijk van drie personen, die in Palestina de semicha ontvangen hebben. In hunne tegenwoordigheid alleen mocht men sjofarblazen, uit vrees dat men anders wellicht den sjofar den verboden afstand van meer dan 4 ellen zou dragen.

3. **R. Eliëzer**, de algemeene toepassing van R. Zakkai's woorden op alle plaatsen bestrijdende.

4. **Voor Jabne zoo bepaald.** Omdat daar het groote Sanhedrin van 71 leden resideerde, hetwelk de voortzetter van het Jeruzalemsche was. De veranderde tijdsomstandigheden dwongen tot deze en dergelijke concessiën. Oudere bepalingen toch schreven uitdrukkelijk voor dat alléén te Jeruzalem de nieuwe maand ingeheiligd, en een schrikkelmaand ingevoegd mocht worden; dat het laatste alléén in tegenwoordigheid, of althans met consent van den Nasi geschieden mocht, enz. Alleen wanneer de Thora uitdrukkelijk voorschreef dat iets uitsluitend in Jeruzalem mocht geschieden, was dit ook in Jabne ongeoorloofd.

5. **Waar zich een Gerechtshof bevindt.** Echter niet van 3 maar van 23 leden. Ook moet dit Bet-Din dan aldaar zijn vasten zetel hebben, gelijk dat te Jabne het geval was. — Tegenwoordig is het per se en overal verboden op Sabbat den sjofar te blazen.

2e Misjna.

Ook nog in dit opzicht was Jeruzalem boven Jabne bevoorrecht, dat elke stad die zóó dicht bij Jeruzalem lag dat men van uit haar Jeruzalem kon zien 1), en hooren 2), en die nabij gelegen was 3), en vanwaar men te voet naar Jeruzalem komen kon 4), verlof had tot

sjofarblazen 5), terwijl men dit in Jabne alleen voor het Gerechtshof mocht doen.

Verklaring.

1. **Zien.** Want lag zij bijv. vlak bij Jeruzalem, maar diep in een dal, zoodat men de heilige stad niet zien kon, dan mocht men er toch niet blazen.

2. **Hooren.** Lag zij bijv. op een hoogen berg, dan verloor zich het sjofargeluid uit Jeruzalem eer het die hoogte bereikt had, en dan mocht men er eveneens niet blazen.

3. **Nabij gelegen.** Zij moest in elk geval binnen den תחום שבת liggen, den afstand van 2000 ellen dien men op Sabbat- en Feestdagen niet overschrijden mocht.

4. **Te voet.** Was er bijv. een rivier tusschen, dan gold dit voorrecht voor die plaats niet.

5. **Verlof tot sjofarblazen**, zonder dat het Bet-Din er bij tegenwoordig was. Dan werd die plaats gerekend tot de peripherie van Jeruzalem, waar de invloed van tempel en senaat zich nog deden gelden.

3e Misjna.

Vroeger werd de Lulab 1) in den tempel gedurende zeven dagen ter hand genomen, en in de overige plaatsen des lands één dag 2). Maar sedert het heiligdom verwoest is, heeft R. Jochanan ben-Zakkaï bepaald dat men ook alom in het land zeven dagen 3) den Lulab zou dragen, ter herinnering aan den tempel. Voorts 4) dat het op den ganschen dag der wending 5) verboden zou zijn (van de nieuwe gerst te gebruiken).

Verklaring.

1. **Lulab.** Onder לולב verstaat men gewoonlijk het samenstel van vier bestanddeelen dat, volgens Lev. XXIII : 39 verv., de Israëliet zich op het Loofhuttenfeest moest toebereiden,

al vormde eigenlijk de לולב, een palmtak, slechts één daarvan. De anderen zijn: een אתרוג, een soort oranjeappel, drie takken הדסים myrten, en twee takken ערבות wilgen. Zie Dillmann [2] op Exod. en Lev. blz. 595, en het nadere over den Lulab in Stern's עמודי הגולה blz. 135 verv.

2. **Eén dag.** Men paste de eerste woorden van Lev. XXIII : 40 („gij zult u nemen op den eersten dag") toe op alle plaatsen buiten Jeruzalem, daarentegen de laatste („gij zult blijde zijn voor het aangezicht des Heeren uws Gods") op den tempel.

3. **Zeven dagen.** Met uitzondering van den Sabbat, hoewel het sjofarblazen op dien dag wèl geschieden mocht.

4. **Voorts.** Dat deze geheel heterogeene bepaling hier wordt medegedeeld, komt van de gewoonte, eeuwenlang volgehouden, de Misjna mondeling voor te dragen. Om het geheugen ter hulp te komen voegde men dan bijeen wat door één bepaald persoon, hier bijv. R. Jochanan ben-Zakkaï, over verschillende onderwerpen geleerd was geworden.

5. **Dag der wending,** יום הנף. Voordat Israël de nieuwe gerst mocht gebruiken, moest het een omer vol als spijsoffer doen toebereiden, hetwelk dan door den priester naar alle zijden heen en weer bewogen werd; Lev. XXIII : 11. Men zou nu volgens de letter der Thora kunnen meenen, zoodra dit geschied was ook de nieuwe gerst te mogen genieten. Maar R. Jochanan ben-Zakkaï zegt dat dit, nu het heiligdom verwoest is, eerst den volgenden dag gebeuren mag.

4e Misjna.

Vroeger nam men het getuigenis 1) omtrent de nieuwe maan den ganschen dag 2) aan. Nu gebeurde het eens 3) dat, door het uitblijven der getuigen, de Levieten omtrent het psalmgezang in de war geraakten 4). Dientengevolge heeft men bepaald voortaan getuigen aan te nemen tot aan den tijd van het middagoffer: kwamen zij dan daarná, dan vierde men zoowel dien (dertigsten) dag als den volgenden als feestdagen. Maar na de ver-

woesting van den tempel kon men, volgens de bepaling van R. Jochanan ben-Zakkaï het nieuwemaansgetuigenis wederom den ganschen dag aannemen. 5). R. Jozua ben Korcha 6) zeide: ook dit nog is eene instelling van R. Jochanan ben-Zakkaï, dat ofschoon de president van het Gerechtshof zich elders bevindt, de getuigen alleen naar de plaats van bijeenkomst der rechtbank behoeven henen te gaan 7).

Verklaring.

1. **Het getuigenis**, m. a. w. de getuigen.

2. **Den ganschen dag**, van den avond van den 29en dag (naar Joodsche berekening 't begin van den 30en) tot aan het einde van den 30en dag.

3. **Eens**; het was op den 30en Elul.

4. **In de war geraakten.** Elken dag werd bij het morgenoffer een bepaalde psalm gezongen, en evenzoo bij het middagoffer een andere. Bij bizondere gelegenheden werd bovendien nog een andere psalm aangeheven, in overeenstemming met het karakter van dien dag. Nu had men als gewoonte aangenomen op Rosj-Hassjana des morgens nog een gewone-dags-psalm te zingen ingeval de getuigen nog niet waren verschenen, die er echter vóór het middagoffer gewoonlijk wèl waren. Ditmaal echter waren zij er nog niet, en nu raakten de zangers, die zoo vast gerekend hadden den Nieuwjaarspsalm te moeten zingen, in de war. Volgens sommigen zongen zij toen in 't geheel niet, volgens anderen den psalm van dien dag, niet als feestdag beschouwd. Tamid VII, 4 vermeldt dat men de volgende psalmen op de gewone dagen zong: Zondag Ps. XXIV, Maandag Ps. XLVIII, Dinsdag Ps. LXXXII, Woensdag Ps. XCIV, Donderdag Ps. LXXXI, Vrijdag Ps. XCIII, terwijl men op Sabbat den XCIIen Psalm zong „omdat er eenmaal een dag zal komen die geheel en al Sabbat wezen zal."

5. **Den ganschen dag.** Immers met de offers was ook de oorzaak van bovengemeld besluit vervallen.

6. R. Jozua ben-Korcha. Volgens sommigen een zoon van R. Akiba. Zie Graetz IV blz. 227.

7. Plaats van bijeenkomst. Dus wederom eene vergemakkelijking der procedure. Eigenlijk zou men op grond van II, 7 kunnen beweren dat de president bij deze handeling onmisbaar was. Om echter den getuigen de lust niet te benemen weer te komen, daar zij dan nog een extra-reis zouden moeten maken om den afwezigen Rosj-Bet-Din op te zoeken, maakte Jochanan ben-Zakkaï de bepaling dat het Bet-Din, des noods zonder zijn president, de heiliging der maand kon uitspreken.

5e Misjna.

De volgorde der berachot 1) is aldus: men spreekt 2) de volgende afdeelingen: abot 3), geboerot 4), kedoesjat hassjem 5), waarbij men malkijot 6) invoegt, zonder sjofarblazen. Daarop kedoesjat hajjom 7), en daarop sjofarblazen. Daarop zikronot 8), en weer sjofarblazen. Daarop sjoferot 9), en weer sjofarblazen. Daarop volgt aboda 10), hodaä 11) en de priesterlijke zegenbede 12). Aldus heeft het R. Jochanan ben-Nuri verordend. Maar R. Akiba maakte hem de opmerking: indien men na malkijot niet op den sjofar blaast, waarom leest men die beracha dan toch? 13) Aldus moet de volgorde 14) zijn: eerst abot, geboerot en kedoesjat hassjem, dan lascht men malkijot in achter kedoesjat hajjom, en blaast dan op den sjofar. Daarop zikronot en sjofarblazen, sjoferot en sjofarblazen. Daarop volgen dan aboda, hodaä en de priesterlijke zegenbede.

Verklaring.

1. Volgorde, nl. op Rosj-Hassjana.

2. Men spreekt. Het Joodsche gebed is steeds een formuliergebed, en het is strengelijk verboden „zur Erfüllung der Gebetespflicht andere Gebete zu wählen oder zu verfassen". (Stern, עמודי הגולה blz. 77). Eene kleine, keurige

uitgave van het Joodsche Gebedenboek is מנחה קטנה Israels Gebete für Wochen-Sabbath-und Festtage. Praag 1877. Aldaar vinden wij blz. 524 de תפלת מוסף לראש השנה. Wij citeeren echter naar de groote, schoone uitgave in 9 deelen van G. J. Polak en M. L. van Ameringen מחזור מנהג אשכנז, Gebeden der Nederlandsche Israëlieten, te Amsterdam bij Joachimsthal uitgegeven, 1873.

3. **Abot**. Zie Machzor blz. 61 van af „Geloofd zijt Gij, Jahveh onze God! God onzer vaderen" tot aan blz. 62 „Geloofd zijt Gij, Jahveh, Abrahams schild!" In deze beracha wordt uitgesproken dat God den vaderen gunstig was. Vandaar hare benaming אבות.

4. **Geboerot**. Zie Machzor blz. 62 van af „Gij zijt machtig tot in eeuwigheid" tot aan blz. 63 „Geloofd zijt Gij, Jahveh, die de dooden weder levend maakt!" In deze beracha worden de sterkten Gods, Zijne almacht geprezen, vandaar de benaming גבורות.

5. **Kedoesjat hassjem**. Zie Machzor blz. 63 van af „ook dan zelfs, Jahveh, als Gij reeds Uw strafgericht" tot aan blz. 72 „Geloofd zijt Gij, Jahveh, de heilige Koning!" In deze beracha wordt uitgesproken hoe Gods naam door de engelenkoren dagelijks geheiligd wordt, vandaar de benaming קדושת השם.

6. **Malkijot**. Zie Machzor blz. 75 bovenaan tot blz. 79 „welbehagen aan de orde van ons Malkijot." In deze beracha wordt herhaaldelijk op het koningschap Gods gewezen, vandaar deze benaming.

7. **De heiligheid des dags** wordt in eenige schoone zinnen uitgesproken. Zie Machzor blz. 13 van af „Gij hebt ons uit alle volken uitverkoren" tot aan blz. 14 „en den dag der herinnering heiligt."

8. **Zikronot**. Zie Machzor blz. 79 van af „Gij denkt aan elk bedrijf der wereld" tot aan blz. 84 „Geloofd zijt Gij, Jahveh, die het verbond gedenkt." In deze beracha wordt, door tal van aangehaalde Bijbelplaatsen, de gedachte vereevendigd dat God aan alle menschen en hunne zonden gedenkt. Vandaar hare benaming.

9. **Sjoferot.** Zie Machzor blz. 85 van af „Gij zijt in eene wolk Uwer heerlijkheid" tot aan blz. 90 „neem aan de orde van ons Sjoferot." In deze beracha worden de geweldige majesteit en verhevenheid Gods afgeschilderd, in Bijbelwoorden waarin telkens de bazuin wordt vermeld. Vandaar hare benaming.

10. **Aboda.** Zie Machzor blz. 60 van af „Toon Uw welbehagen" tot aan „in Sion doen troonen." In deze beracha wordt gebeden dat het God moge behagen den offerdienst weder te herstellen. Vandaar hare benaming.

11. **Hodaä.** Zie Machzor blz. 60 van af „Wij danken U, daar Gij Jahveh" tot aan blz. 61 „en Wien alleen het ons betaamt te danken." In deze beracha wordt Gode dank betuigd voor alle ondervonden zegeningen. Vandaar hare benaming.

12. **Birkat kohanim.** De bekende priesterlijke zegenbede Num. VI: 24—26, waaraan nog wordt toegevoegd Machzor blz. 61 van af „Verleen vrede, gelukzaligheid, zegen" tot aan: „Geloofd zijt Gij, Jahveh, Stichter des vredes."

13. **Die beracha dan toch?** Bedoeld is: waarom moet men 10 verzen Malkijot lezen, daar men er toch niet den sjofar op doet volgen, gelijk na Zikronot en Sjoferot wèl geschiedt? Dan zal er toch zeker in het lezen van Malkijot óók wel een verschil bestaan? Bijv. minder verzen, of zoo iets? Het antwoord wordt niet gegeven. De halacha is eenmaal zoo; het is aldus besloten.

14. **Volgorde.** Zóó is de halacha.

6e Misjna.

Men mag niet minder dan tien verzen malkijot lezen, tien zikronot en tien sjoferot 1). Maar R. Jochanan ben-Nuri zegt: indien men maar van elk drie verzen 2) leest, heeft men zijn plicht reeds gedaan. Men mag voor malkijot, zikronot en sjoferot geen verzen nemen die strafaankondigingen 3) bevatten. Men begint steeds met verzen uit de Thora, en eindigt met verzen uit de Profeten. R. José zeide: indien men eindigt met een vers uit de Thora is het goed 4).

Verklaring.

1. **Tien.** Men verwijst hiervoor naar de Tien Geboden, of de tien Halleluja's van Ps. CL, of de tien scheppingswoorden Gods. Het getal 10 wordt dan aldus verdeeld: 3 uit de Thora, 3 uit de Ketoebim, 3 uit de Nebiïm, en 1 weer uit de Thora.

2. **Van elk drie verzen.** Drie malkijot, drie zikronot en drie sjoferot; waarbij men dan zorg drage telkens één uit de Thora, één uit de Ketoebim en één uit de Nebiïm te kiezen.

3. **Strafaankondigingen.** Namelijk voor Israël, als bijv. voor malkijot Ezech. XX : 33, voor zikronot Ps. LXXVIII : 39, voor sjoferot Hos. V : 8. Eveneens mag men zulke verzen niet nemen waarin, gelijk bijv. Neh. V: 19, slechts aan één persoon heil of zegen wordt toegedacht of toegewenscht; zij moeten het geheele volk gelden. Wèl echter mag men verzen nemen die voor afgodendienaars eene bedreiging bevatten, als Ps. XCIX : 1; CXXXVII : 7; Zach. IX : 14.

4. **Is het goed.** De Gemara vermeldt h. t. p. dat R. José in plaats van אם השלים בתורה bedoelt א' ה' בנביא, zoodat ofschoon Thora-Nabi voldoende zou wezen, de volledige, betere volgorde zou wezen Thora-Nabi-Thora.

7e Misjna.

Wanneer de eene voorlezer 1) zich voor de Arke plaatst op het Nieuwjaarsfeest, dan moet de tweede voorlezer den sjofar blazen 2), en op de dagen dat men het Hallel leest 3), moet de eerste voorlezer het Hallel uitspreken.

Verklaring.

1. **De eene voorlezer.** De Synagoge heeft op Rosj-Hassjana eerst het zeer lange ochtendgebed (שחרית), en daarna het buitengewone, voor dezen feestdag bestemd (מוסף). Het eigenlijke gebed begint wanneer de voorlezer zich van de

בימה naar de Arke begeeft, עובר „aan het volk voorbijgaande” op weg naar de תיבה. De twee pasgenoemde gebeden nu worden op R. H. door twee verschillende personen gelezen, en eerst bij het tweede gebed wordt de sjofar geblazen. Eertijds deed men dit reeds bij שחרית, maar toen Israëls vijanden aan dit sjofarblazen in de vroegte een voorwendsel ontleenden om hen te kwellen, als riep Israël met die bazuinklanken ten strijde tegen de overheerschers, heeft men het zooveel later gesteld, midden op den dag, zoodat een ieder begrijpen kon dat het niets dan eene religieuze plechtigheid was.

2. **Blazen.** Er staat eigenlijk „doen blazen” in Hifil. In groote gemeenten doet het dan ook een ander, opdat de voorlezer beter bij het gebed zijn aandacht bepalen kan. Evenzoo staat er ook מַקְרֵא, doch bij ’t Hallel is het steeds gewoonte dat de voorlezer het zelf voordraagt.

3. **Hallel leest.** Dit geschiedt niet op Rosj-Hassjana; hoe zou Israël op zulk een ontzachelijken dag kunnen jubelen? De Misjna spreekt hier dus van alle feestdagen, waarop men het Hallel in het שחרית inlascht (op Paschen slechts gedeeltelijk, daar men op den dag waarop Israels vijanden verdronken, niet al te veel juichen mag, een fijngevoelde trek van „Schonung”), en veronderstelt blijkbaar dat op elken feestdag twee voorlezers fungeeren. Tegenwoordig is dit alleen op R. H. en Jom-Kippur het geval, dewijl dan de gebeden zoo bovenmatig lang zijn.

8e Misjna.

Men mag ter wille van een Nieuwejaarssjofar de Sabbatsgrens niet overschrijden 1), noch ook een steenhoop wegruimen 2), of een boom beklimmen, of een dier berijden, of in het water zwemmen 3). Men mag er ook niet aan snijden 4), noch met een volgens Rabbinaal gebod, noch met een volgens de Thora verboden voorwerp 5). Maar indien men er water of wijn in wil gieten 6), mag men het doen. Kinderen 7) moet men

niet alleen niet verhinderen in het sjofarblazen, maar moet zich ook moeite geven het hun te leeren. Hij die zich daarmede onledig houdt is echter daarmee van zijn verplichting nog niet af 8), evenmin als hij die de klanken van zulk een onderwijzer hoort.

Verklaring.

1. **Sabbatsgrens niet overschrijden.** Veronderstel in mijne woonplaats is geen sjofar, maar wèl in eene naburige plaats, meer dan 2000 ellen van mij verwijderd; dan mag ik dien sjofar niet gaan halen; noch ook daarheen gaan om hem daar te hooren blazen.

2. **Steenhoop.** Als daar een sjofar onder ligt.

3. **Klimmen, rijden, zwemmen.** Dingen die allen op Sabbat- en feestdagen verboden zijn, en men mag dat verbod niet overtreden om maar te kunnen sjofarblazen of het te hooren.

4. **Snijden.** Aan den sjofar namelijk. Het zou toch kunnen dat door een scherpe kant, of een stuk met een gaatje er in, te verwijderen het instrument beter werd.

5. **Verboden voorwerp.** Op grond der traditie worden de op Sabbat verboden werkzaamheden in 39 categoriën (אבות מלאכות) verdeeld, waarvan ieder weder een aantal daarmeder in karakter of gevolg overeenkomende werkzaamheden (תולדות) bezit. De Talmud tracht in tractaat Sabbat die werkzaamheden af te leiden van den bouw des tabernakels, maar werkelijk zijn ze traditiën, en bevatten zij de meeste primitieve verrichtingen van een goed georganizeerd en ontwikkeld volk.

6. **Ingieten.** De klank kan er schooner en zuiverder door worden, wanneer men er eenig water of wijn door laat loopen, en dan wordt dat niet als eene מלאכה beschouwd.

7. **Kinderen.** Een Israëliet wordt op zijn dertiende jaar meerderjarig, בר מצוה. Een verstandig vader begint natuurlijk eenigen tijd vooraf zijn zoon die zaken te leeren, die hij straks als bar mitswa kennen moet; zoo ook het sjofar-

blazen. De tijd waarin de opvoeder met zoo iets begint heet Chinnoek.

8. **Van zijn verplichting niet af.** Hij mag niet denken dat hij door dit onderwijs-geven zich gekweten heeft van zijne verplichting op den sjofar te blazen, en evenmin kan hij hen die hem hooren blazen van hun verplichting ontslaan, want daartoe moet de bedoeling aan weerszijden bestaan, gelijk wij gezien hebben sub III, 7.

9e Misjna.

De volgorde bij de tekiot is aldus: het blazen bestaat uit drie afdeelingen 1), elk van drie klanken. De tekiot duren even lang als de drie teruot, en één terua is gelijk aan drie jebabot 2). Wanneer iemand de eerste tekia heeft geblazen 3), en dan de (volgende) tekia zóólang aanhoudt dat zij wel voor twee zou kunnen doorgaan, geldt dat toch maar voor één tekia 4). Wanneer iemand de beracha reeds uitgesproken heeft 5), en naderhand wordt hem een sjofar gegeven, dan blaast hij tekia, terua en tekia, en doet dat drie malen 6). — Evenals de voorlezer is ook elk gemeentelid verplicht het gebed te lezen. R. Gamliël echter zegt: de voorlezer kan de gemeente van haar plicht in deze vrijmaken 7).

Verklaring.

1. **Drie afdeelingen.** Overeenkomende met malkijot, zikronot en sjoferot.

2. **Tekiot, teruot, jebabot.** Wij laten deze technische termen onvertaald. Tekia = bazuinstoot; terua = alarmgeluid; jebaba = zucht, kreet, korte klank. Nu zegt de Misjna dat de tekiot (bedoeld zijn drie tekiot vóór en ná de teruot, zie de vierde aanteekening) even lang duren als de drie teruot, zoodat dus de drie eerste en de drie laatste tekiot elk even lang duren als de drie middelste teruot. Bertinoro echter acht dat de zes tekiot even lang duren als de drie teruot, zoodat 1 tekia = $^1/_2$ terua.

3. **Eerste tekia**, en wel niet langer dan het behoort, een normale tekia.

4. **Toch maar één tekia**. Bij malkijot blaast men: tekia-terua-tekia*; bij zikronot blaast men: tekia*-terua-tekia; bij sjoferot blaast men: tekia-terua-tekia. Stel nu iemand houdt uit gemakzucht de tweede tekia van de eerste serie (wij teekenden haar met een *) zóólang aan dat hij meteen de eerste tekia van de tweede serie (eveneens met een * geteekend) denkt te volbrengen, dan heeft hij zich bedrogen. 't Geldt toch maar voor één tekia.

5. **De beracha.** Vóór de Israëliet aan een godsdienstplicht voldoet, spreekt hij eerst eene lofzegging, omdat God hem de gelegenheid schenkt eene mitswa te volbrengen. Nu onderstelt de Misjna het geval dat de beracha (in den ruimsten zin des woords genomen, zelfs het heele Mussafgebed met alle negen berachot er bij) reeds is uitgesproken toen er geen sjofar voorhanden was, wiens geluid telkens na malkijot, zikronot en sjoferot had moeten volgen. Krijgt men nu later nog wèl een sjofar, dan kan men toch nog aan zijne verplichting te blazen voldoen.

6. **Drie malen.** In plaats van na elke afdeeling afzonderlijk.

7. **Voorlezer.** Hier is geen sprake van het sjofarblazen, hetwelk vroeger reeds uitvoerig behandeld werd, maar van het gewone gebed. De voorlezer doet dat overluid, nadat elk gemeentelid het in stille aandacht zelf heeft gelezen; zijn lezen komt dan ook aan die enkelen ten goede die het gewone gebed zelf niet kunnen lezen. R. Gamliël meent nu dat dit voorlezen altoos aan allen die het hooren ten goede komt, maar staat in deze gevaarlijke opinie alleen; slechts voor Nieuwjaar, Grooten Verzoendag en Jubeljaar is de halacha met R. Gamliël, omdat dán de verschillende berachot zóó lang zijn, dat men wel wist dat de groote meerderheid ze toch niet zonder fouten zou kunnen lezen.

Gouda, April '90. J. H. Gunning JHz.

Professor Franz Delitzsch.

Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge von Franz Delitzsch, Leipzig, 1890.

Het hierboven vermelde werk van prof. Franz Delitzsch is helaas! zijn laatste werk geweest. In den vroegen morgen van den derden Maart is hij op 77jarigen leeftijd in den Heer ontslapen. Met piëteit en blijdschap namen wij zijn' jongsten arbeid in handen en begonnen de lezing er van — thâns rust ons oog met weemoed op dit laatste geschenk van zijne hand.

Een kort woord over den man zelven moge aan de bespreking van zijn boek vooraf gaan. Dit is wel op zijne plaats, nu zijn werkzaam leven geëindigd is, en het zal tevens daartoe strekken, om 't genoemde boek beter naar waarde te schatten.

Franz Delitzsch is in 1813 geboren, werd reeds op jeugdigen leeftijd professor te Rostock, vertrok in 1850 naar Erlangen en bekleedde sints 1867 het hoogleeraarsambt te Leipzig. Eene opsomming van zijne werken kan hier achterwege blijven, elke Real Encyclopaedie voor theologie toch vermeldt ze. Slechts zij herinnerd, dat hij ook op ander gebied dan het Oud-Testamentische zich bewoog, o. a. blijkens zijne *Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der Kanonischen Evangeliën*, 1853, en andere geschriften. Vooral mag niet worden vergeten zijne voortreffelijke ver-

taling in het Hebreeuwsch van het Nieuwe Testament, waarvan in 1882 de 4e editie uitkwam, voor het Britsch en Buitenlandsch Bijbelgenootschap gedrukt bij Trowitzsch und Sohn te Berlijn. Voor de verbreiding van het Evangelie onder de Joden in Zuid-Rusland is deze vertaling van groote beteekenis geweest en in de Joodsch-Christelijke gemeenten aldaar worden de ספרי הברית החדשה met groote begeerte gelezen. Voor de zending onder de Joden en voor het Institutum Judaicum, dat deze zending tracht te dienen, brandde hij van ijver. En zijne groote kennis van het Jodendom en zijn leer (een kennis zóó groot, dat men vaak meende die niet anders te moeten verklaren dan door aan te nemen — hoewel ten onrechte — dat Delitzsch een geboren Jood was) kwam der goede zaak dan ook uitnemend te stade.

De dood nu van dezen man heeft een groot ledig doen ontstaan. Het verlies wordt alom gevoeld. Met moeite zal men er aan gewennen, wanneer een beoefenaar der Oud-Testamentische wetenschap zijn werken ter hand neemt, zich voor te stellen, dat deze kenner van Israël, dat deze vriend van Abraham's nakroost tot zijne vaderen is verzameld. De Leipziger theologische faculteit beweent een harer grootste sieraden, wier „great attraction" hij was — ook voor ons is eene aantrekkelijke figuur weg genomen.

Wat verzekerde Delitzsch den eerbied en de liefde van zoovele theologen in heel Europa en Amerika? Zeker, zijne verbazend omvangrijke en degelijke kennis van het Oude Testament, van zijn taal, van zijne geschiedenis. Maar bovenal 's mans onkreukbare waarheidszin, zijne echt protestantsche opvatting van Bijbelonderzoek, zijn moed om vroegere dwalingen openlijk te erkennen, ook al wist hij, dat het hem ten kwade zou worden geduid door zijne beste vrienden.

Dat maakte Delitzsch tot een aantrekkelijke figuur, ook voor hen, die zich overigens in zijne voorstellingen niet konden vinden. Al had men — gelijk schrijver dezes — onoverkomelijke bezwaren om den Leipziger professor te volgen, men leî toch nooit een boek van Delitzsch uit de handen zonder er uit geleerd te hebben en zonder den indruk te

hebben medegenomen, dat men te doen had met iemand, wien het om waarheid te doen was, die bij zijn vast geloof in de geheel eenige waardij der Oud-Testamentische Schrift (juist daarom!) niet schroomde die Schrift ook als historisch product nauwkeurig te onderzoeken.

Ook zijn laatste geschrift legt dienaangaande een schitterend getuigenis af. Maar om de beteekenis daarvan te verstaan, moet ik iets uit de ontwikkelingsgeschiedenis van Delitzsch's inzichten op Oud-Testamentisch gebied in herinnering brengen.

Delitzsch's naam komt den meesten als van zelf op de lippen in verbinding met dien van zijn vriend prof. Carl Friedrich Keil. Zij gelden als de handhavers der oude opvatting van het Oude Testament, als de verdedigers der traditie op dit gebied.

Toch zijn het geen namen, die men terecht in éénen adem kan noemen. Wel prijken beider namen naast elkander op hun *Biblischen Commentar über das Alte Testament*, waarvan ieder een gedeelte bewerkte, maar juist een stuk geschiedenis van dien Commentaar bewijst, dat Keil en Delitzsch niet geheel mannen ééns geestes zijn geweest. Wel waren zij één, wat hun geloofsstandpunt betrof, maar in de beoordeeling van den Bijbel als litterarisch, historisch product weken zij belangrijk van elkander af.

Delitzsch kon b.v. geen vrede hebben met de wijze, waarop Keil het boek *Genesis* heeft verklaard en voor de soevereine minachting, welke zijn vriend daarin voor de historische kritiek aan den dag legde. Dit gaf aanleiding, dat Delitzsch (hoewel medewerker van den geheelen Commentaar) steeds afzonderlijk zijn' commentaar over Genesis in het licht bleef zenden, welke vijf uitgaven beleefde (1e druk 1852, 5e druk 1887). Het verschil wordt dan ook door Keil op de volgende wijze vermeld. Eerst zegt hij op hoogen toon: „zoo heeft de kritiek van den Pentateuch 80 jaren lang „gearbeid en wel eene menigte tegenstrijdige meeningen te „voorschijn gebracht, maar de vraag naar den oorsprong „van den Pentateuch in geen enkel opzicht op wetenschap-

„pelijke wijze opgelost. De eenige uitkomst er van is ge-„weest, dat de veel geprezen historische kritiek niet in staat „is het vraagstuk op te lossen, en niet het historisch bewijs „kan leveren, dat de Pentateuch eerst na Mozes is ontstaan. „Deze uitkomst komt van zelf slechts het kerkelijk gevoelen „ten goede." En dan zegt hij in een noot van zijn' vriend Delitzsch: „Hoe de kritische analyse met het geloof aan den „Mozaïschen oorsprong van den Pentateuch kan vereenigd „worden, heeft Fr. Delitzsch, die hoogere waarde toe-„kent aan de nieuwere kritiek, dan haar eigenlijk „toekomt, onlangs getoond in de Einleitung zum Comment. „über die Genesis." (*Hdb. der Hist. Krit. Einl. A. T.* 3e *Aufl.* § 22, *Anm.* 27, *Holl. vert. Utrecht*, 1879, *bl.* 99).

Welnu, dit principieele verschil heeft doorgewerkt. De 5e uitgave van zijn Commentaar op Genesis was zóó geheel omgewerkt door kennisname van den arbeid van Dillmann, Wellhausen en Kuenen, dat Delitzsch die niet als een vijfde editie in het licht zond, maar eenvoudig op den titel plaatste: *Neuer Commentar über die Genesis*, *u. s. w.*

In dit werk doet Delitzsch zich kennen als een principiëel voorstander van de beoefening der historische kritiek. „An „ihrem gutem Recht", heet het S. 15 flg, „darf es uns nicht „irre machen, dasz es Gegner des Christentums und der „Offenbarungsreligion gewesen sind, welche die ersten Wi-„dersprüche gegen Mose als Autor der füuf Bücher Mose „erhoben." En hij wijst er (S. 16) op, dat „der Anfang „kritischer Analyse datirt von dem bibelgläubigen französi-„schen Arzt Astruc († 1766)."

Met gloed spreekt hij S. 35—37 over „Recht und Unrecht „der Kritik". Laat mij er enkele gulden woorden uit herinneren. „Gott ist der Gott der Wahrheit, אלהים אמת! „Wahrheitsliebe, Beugung unter den Zwang der Wahrheit, „Darangabe traditioneller Ansichten, welche die Wahrheits-„probe nicht bestehen, ist eine heilige Pflicht, ist ein Stück „der Gottesfrucht. Wollt ihr für Gott parteisch sein (הפניו „תשאון), ruft Job (13 : 8) strafend seinen Freunden entge-„gen, welche die Advocaten Gottes gegen ihn machen, aber

„indem sie in majorem Dei gloriam den Thatbestand „entstellen. Dieses grosze Wort des B. Job, welches auch „der Philosoph Kant bewundert, hat von jeher auf mich „tiefen Eindruck gemacht. Seit ich im J. 1842 als akade„mischer Lehrer zu fungiren begonnen habe, habe ich den „Standpunkt frei dem Zuge der Wahrheit sich hingebende „Forschung eingenommen. Die Hengstenbergsche Richtung „war mir nicht sympathisch, weil sie das Gewicht der geg„nerischen Gründe zu wenig auf sich wirken lasst."

„Wir gehören nicht", schrijft hij S. 36, „zu den Jüngeren, „welche als Kinder ihrer Zeit von dem neuesten Studium „der alttestamentlichen Wissenschaft dermassen bezaubert „sind, dasz sie darin aller Rätsel Lösung erblicken und sich „über die vielen neuen Rätsel, welche diese Rätsellosung „schafft, leichten Sinnes hinwegsetzen. Ebensowenig aber „gehören wir zu jenen Alten, welche als Kinder einer über„holten Zeit in dem neuen Studium ein Produkt reinen „Mutwillens erblicken und zu hirnschwach oder zu denkfaul „sind, um mit Darangabe ihrer vergilbten Papiere zu den „neuen Problemen selbständige Stellung zu nehmen."

Uit zulke woorden leert men den man liefhebben en hoogachten. Bleef hij vele inzichten behouden, die wij moeielijk te rijmen achten met het aanvaarden van de resultaten der historische kritiek — het beginsel is hier zuiver gesteld en met warmte verdedigd.

En nu kom ik terug tot zijn laatste werk, zijn *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge.* Ook dit werk, kort vóór zijn' dood in het licht verschenen, bewijst, dat de grijze kenner en onderzoeker van het Oude Testament niet stilzat maar steeds meer naspoorde en het aandorst om oude inzichten prijs te geven voor nieuwe, ja zelfs meeningen, welke hij levenslang had verdedigd (en dat zegt wat bij een professoraat van bijna een halve eeuw!), te laten varen.

Zoo weet men, dat Delitzsch steeds de zoogenaamde echtheid van den tweeden Jesaia handhaafde. Wel gaf hij toe, „dat de profeet „seiner wirklichen Gegenwart ganz entsun„ken, ein pneumatisches Leben unter den Exulanten führte"

(*Comm. Jes.* 3e *Ausg.* 1879, *S.* 411 *flg)* maar het was toch Jesaia de zoon van Amoz geweest, die ook hoofdstuk 40 tot 66 had geschreven. En hier? Reeds de inhoudsopgave, S. VII, kondigt aan als onderdeel van Hfdst. IX, Die Prophetie im babylonischen Exil, de 41e paragraaf: *Die Metamorphose der Messiasidee in Jes. C. XL—LXVI* en § 42 *Der deuterojesaianische Knecht Jahve's.* En op bl. 137 vlg. verklaart hij den auteur van Cap. 40—66 te houden voor een' profeet door den invloed van Jesaia's profetiën (en door die van Jeremia) gevormd, terwijl hij de exilische afkomst dezer Godsspraken thans beslist verdedigt op twee inwendige gronden [1]).

Ook Jes. 24—27 worden (S. 143) naar de Ballingschap verwezen, terwijl hij ook een na-exilischen Deutero-Zacharja aanneemt (S. 149 flg en 152 flg).

Het bevreemdt ons, dat bij zulke kritische overtuigingen door Delitzsch zoovele traditioneele verklaringen worden gehandhaafd. Wel zijn sommige vroegere opvattingen gewijzigd. Ik denk b. v. aan de exegese van Jes. 4 vs. 2, in zijn' commentaar nog als van den persoonlijken Messias verklaard, terwijl hij thans (S. 96) van den צמח יהוה getuigt, dat de parallelie met פרי הארץ „der persönlichen Fassung eher widerstrebt als günstig ist."

Maar thans geen kritiek. Slechts zij gezegd, dat dit werk zeer vele Oud-Testamentische godgeleerden niet bevredigen kan. Toch is het een merkwaardig boek, omdat het een stuk levensgeschiedenis is van een groot, een vroom, een eerlijk man. Het kan vele oogen openen en niemand neemt het ter hand zonder er uit geleerd te hebben.

1) Wij waren op deze verklaring voorbereid door Delitzsch's verklaring, S. 8 van zijn' commentaar op Genesis, omtrent Jes. 63:10 vlg., waarvan hij zegt, dat het „der Zeit des Exils angehörig" is. Hij laat nu nog Jesaia den zoon van Amoz „einen wesentlichen Anteil" aan het Troostboek (C. 40—66) hebben, doch het blijkt, dat dit aandeel 't zelfde is als wat Jeremia daaraan gehad heeft, d. w. z. Delilzsch houdt den auteur voor een profeet die door de lezing van Jesaia's (en Jeremia's) Godspraken gevormd is. (*Mess. Weiss.* S. 138.)

Wij wenschen dit boekje (van 160 bladzijden tegen M. 3.60) in veler handen. Hier is een man aan 't woord, wiens kennis van het Oude Testament en van het Jodendom bijna ongeëvenaard is, wiens geloof vast stond tot op zijn jongsten snik. Hij zal spreken, ook nadat hij gestorven is. Moge het hen tot nadenken stemmen, die tegenover de Oud-Testamentische wetenschap geen andere houding aannemen dan te trachten haar dood te zwijgen en inmiddels door politieke machinatiën te bewerken, dat — met behulp van vijanden van God en Zijn Woord en vijanden van onze Protestantsche wetenschap — de stem van het eerlijk onderzoek aan onze Universiteiten gesmoord worde.

Men kan de waarheid toch niet onderdrukken, zij zal zegevieren, gelijk zij ook Delitzsch te sterk is geweest. Maar wee hun, die meenen, dat zij de waarheid moeten steunen, dat zij Gods zaak moeten handhaven, die (zooals Delitzsch Job 13 vs. 8 juist vertaalt) voor God partijdig willen zijn en „Gottes Sachverwalter spielen" willen.

Groningen, 26 Maart 1890. G. WILDEBOER.

1 Kor. 15 : 29. 30.

In het Theologisch Tijdschrift van 1890, bl. 135—142, geeft Prof. Hoekstra eene proeve van verklaring van 1 Kor. 15 : 29. 30, die onze aandacht ten volle verdient. Reeds vroeger had de Hoogl. over hetzelfde onderwerp geschreven in de Godgel. Bijdr. van 1860. Prof. Hoekstra leest: *ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν;* en verwerpt dus in vs. 29 *ὑπὲρ αὐτῶν*, de lezing van ℵABD* EFGKP. De vraag is: Wat beteekent *οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*? Op welk feit ziet dat? Onze schrijver verwerpt de verklaring: zij die gedoopt worden voor de ongedoopt gestorvenen. Een dusdanig gebruik, doopen voor ongedoopt gestorvenen, is in den apostolischen tijd onbekend. Wat Ireneüs (adv. haereses I, 21, 5) geeft, gaat geheel buiten deze vraag om, en bij Tertullianus (de resurr. carnis, c. 48) vinden wij eigenlijk niets anders dan eene soort van epexegese van deze plaats uit den brief aan de Kor. Wel komen berichten aangaande den doop voor ongedoopt gestorvenen in latere tijden voor. Doch dit bewijst niets voor Paulus.

De wijze, waarop Paulus de ongeloovigen in het stuk der opstanding bestrijdt, verbiedt de onderstelling, dat hij „ex concessis” zou geredeneerd hebben. De *βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* waren menschen, die juist om deze reden èn bij hem èn bij de ongeloovigen hoog aangeschreven stonden. Aan een argument op grond van een bijgeloovig gebruik hadden de ongeloovigen geen waarde kunnen hechten. — Uit *καί* van vs. 30 zou volgens Prof. Hoekstra voortvloeien, dat Paulus het *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* op ééne lijn plaatst met zijn eigen *κινδυνεύειν πᾶσαν ὥραν*. Deze doop zou dus

zijn de lijdensdoop. De νεκροί zijn niet de dooden in 't algemeen, maar de gemeente dergenen, die in den Heer gestorven zijn (Openb. 14 : 13. 1 Thess. 4 : 16).

Zooals gezegd is, verklaart de Hoogl. het doopen hier van den vuur- of lijdensdoop (Mt. 3:11. Lk. 3:16. Mt. 20:22. Mk. 10:38. 39. Lk. 12 : 30). Tegen den waterdoop zou pleiten, 1e dat de doopeling bij zijn toetreden tot de Christelijke gemeente slechts aan eigen schuldvergeving, maar niet aan een doopen ten behoeve van het doodenrijk gedacht kan hebben; 2e dat het praesens βαπτιζόμενοι, βαπτίζονται gebruikt wordt. Dit toch duidt aan, dat sommigen het nog doen, nog verder zullen doen, en niet dat dit eene handeling is, welke in het verledene ligt.

Vraagt gij: Hoe kon zulk een bloeddoop aan de dooden, de gemeente der νεκροὶ ἐν Χριστῷ ten goede komen, dan antwoordt Prof. Hoekstra: Men geloofde in de oudheid, dat de dag der wrake niet aan kon breken, tenzij dat de mate der ongerechtigheid van Christus' vijanden, of in 't algemeen van de vijanden Gods was volgemeten. Zie Gen. 15 : 16. Jer. 51:13. Joël 4:13. Mt. 23:32. 2 Thess. 2:2. 3. Openb. 17. Zoo spreekt Paulus Kol. 1:20 (vgl. Ef. 3 : 13) van τὰ παθήματα ὑπὲρ ὑμῶν en noemt dit een ἀνταναπληροῦν τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Vgl. Fil. 2 : 17. 18. 2 Tim.2 : 9. Openb. 6 : 9. Wie derhalve hier voor de zaak van Christus lijdt, verhaast daardoor voor de νεκροί het tijdstip, waarop hunne opstanding uit de dooden en hunne verheerlijking plaats zal vinden. De bedoeling is: Gij, die de opstanding der dooden loochent, gij vereert en bewondert het gedrag van die geloofshelden, die hun leven veil hebben tot heil van het koninkrijk Gods, om de komst daarvan te verhaasten en gij vereert ook mij, die met hetzelfde doel mij iederen dag aan levensgevaar blootstel. Tot zoover Prof. Hoekstra.

Ook volgens ons gevoelen heeft vs. 29 ὑπὲρ αὐτῶν de prioriteit voor ὑπὲρ τῶν νεκρῶν. Evenzoo stemmen wij toe, dat Paulus hier niet „ex concessis" gesproken kan hebben. Maar dat καί van vs. 30 er op zou wijzen, dat βαπτίζεσθαι van eenen lijdensdoop moet worden opgevat, kunnen wij niet

toegeven. Καί verhoogt de rede en voegt aan het voorafgaande iets grooters en meerders toe. Van den doop komt Paulus op het levensgevaar. Ook betwijfelen wij zeer, dat βαπτίζεσθαι hier bij Paulus op den vuur- of lijdensdoop zou zien. Elders duidt Paulus er altijd den waterdoop door aan. Zie Rom. 6 : 3. 1 Kor. 1 : 13. 14. 15. 16. 17. 10 : 2. 12 : 13. Gal. 3 : 27. Voor de hand ligt dus, dat Paulus ook hier aan den waterdoop dacht. Ὑπὲρ τῶν νεκρῶν kan daarenboven alleen beteekenen: voor of ten behoeve van de dooden in 't algemeen, voor degenen, die in de Hades zijn. Zie Rom. 1 : 4. 4 : 17. 24. 6 : 4. 9 etc. Spreekt Paulus van de geloovigen, die ontslapen zijn, van de rechtvaardigen, dan drukt hij dat uit, b. v. 1 Thess. 4 : 16 (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ). Eindelijk is de voorstelling hoogst vreemd, dat Paulus en anderen zouden geleden hebben, opdat de dooden des te eer zouden opstaan. Een lijden van de apostelen ter verlossing van de geloovigen komt nergens in de Paulinische brieven voor, ook niet in de door Prof. Hoekstra genoemde plaatsen. 2 Thess. 2 : 2. 3 is de bedoeling: De dag des Heeren komt niet zoo spoedig als sommigen verwachten. Eerst moet het kwaad zich in zijne volle macht openbaren en de mensch der zonde (de personificatie van het kwade) openbaar worden. De mensch der zonde moet zich in al zijne kracht vertoonen, opdat zijn oordeel verhaast worde vóór den dag des Heeren (vs. 12). Deze openbaring heeft dus niet plaats voor of ten behoeve van de geloovigen als zoodanig. Kol. 1 : 24 spreekt de schrijver van zijn lijden als van eene voortzetting en aanvulling van Christus' lijden, omdat het voor of ten behoeve van de gemeente geleden werd. Evenals Christus voor de gemeente geleden had, leden ook de apostelen voor haar, opdat zij vergroot, vermeerderd, versterkt zou worden; opdat de rijkdom der heerlijkheid onder de heidenen meer openbaar mocht worden (vs. 27). De schrijver evenwel zegt niet, dat hij lijdt, opdat de gemeente des te eer verlost mocht worden. Zij was verlost en de opstanding der dooden zou op Gods tijd volgen. Fil. 2 : 17. 18 vergelijkt Paulus het leven des geloofs van de Filippiërs bij een offer, Gode gebracht en Hem

aangenaam. Kwam bij dat offer een drank- of plengoffer (zie Num. 28 : 7), dan zou Paulus' bloed, zijn dood dat plengoffer zijn. Zijn dood zou plaats hebben bij en om de verkondiging van het evangelie, maar niet om de gemeente, om het offer (ἐπί, niet διά). Paulus' dood zou de kroon op zijn werk zetten. Nergens zegt Paulus in den brief, dat zijn dood aan de gemeente ten goede zou komen. 2 Tim. 2 : 9 leest men, dat Paulus in het evangelie, d. i. bij de verkondiging daarvan leed (vs. 8) tot banden toe als een kwaaddoener. Paulus lijdt volgens 2 Tim. 2 : 9 bij de evangelieprediking onder de heidenen, opdat zij, die onder hen uitverkoren zijn, het heil verkrijgen zouden, dat in Christus Jezus is. De uitverkorenen moesten het heil verkrijgen. Zij bezaten het derhalve nog niet. Maar dan kan ook daar van een lijden ten behoeve van de gemeente als zoodanig geen sprake zijn. — Wat de uit het O. T. aangehaalde plaatsen betreft, nog het volgende: Gen. 15 : 16 (niet 18 : 6, zooals Prof. H. schrijft) is de bedoeling: De Amorieten mochten niet worden uitgeroeid, voordat de mate hunner ongerechtigheid vol was geworden, haar toppunt bereikt had. Er was eene zekere grens, tot hoever men gaan mocht en gaan moest. Eens zou Jahwe spreken: „Het is genoeg" en dan had Zijne lankmoedigheid een einde. Maar er is daar geen kwestie van „eene lijdenssom der geloovigen." Hetzelfde kunnen wij ook opmerken van Jer. 51 : 13 en Joël 3 : 13 en mutatis mutandis ook van Mt. 23 : 32 (niet 29). Wanneer volgens de laatstgenoemde plaats de maat is volgemeten van de zonden der Farizeeërs en Schriftgeleerden, zou de dag der vergelding komen. Eer niet. Men gevoelt, dit heeft niets te maken met de verlossing van de geloovigen als zoodanig. Alleen Openb. 6 : 9 pleit voor Prof. Hoekstra. Volgens deze plaats moet de mate der ongerechtigheid aan de vijanden Gods zijn volgemeten, voordat zij gekastijd kunnen worden en de verlossing der martelaars daar is. Daar staat werkelijk de verlossing van de martelaars in verband met de kastijding van de vijanden Gods. Maar dit is dan ook de eenige plaats en zij bewijst niets voor Paulus.

Het schijnt mij toe, dat de oplossing van het raadsel van 1 Kor. 15 : 29. 30 niet door eene kunstmatige exegese, maar door de conjecturaalkritiek gezocht moet worden. Ik betreur het, dat zelfs Prof. Hoekstra op dit punt nog zóó conservatief is, dat hij van de pogingen der critici om 1 Kor. 15 : 29. 30 licht te ontsteken, niet eens notitie heeft genomen. Staat het vast, dat Paulus niet kan gedacht hebben aan een βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν en is er geen reden, om eene verbastering van βαπτιζόμενοι en βαπτίζονται aan te nemen, dan moet ὑπὲρ τῶν νεκρῶν zoowel op de eerste als op de tweede plaats eene invoeging zijn. De invoeging kan op de volgende wijs worden verklaard. Een lezer, van het spoor gebracht door de uitweiding over de βασιλεία Χριστοῦ, begreep de redeneering van Paulus niet goed. Waar ἐπεί op betrekking had, zag hij niet in. Duidelijk was hem, dat er van νεκροί sprake was. Welnu! zou aan de νεκροί recht wedervaren, dan moest er in dit verband meer van melding zijn gemaakt. Zoo kwam ὑπὲρ τῶν νεκρῶν eerst op den rand en later in den tekst. De bedoeling van Paulus is: „Anders, d. i. wanneer dooden niet worden opgewekt (vgl. vs. 16), wat zullen zij uitwerken, die zich laten doopen? Indien in het geheel dooden niet worden opgewekt, waarom ook laten zij zich doopen?" Volgens den apostel wordt men door den doop in betrekking gebracht ook tot den uit de dooden opgestanen Heer (Rom. 6 : 4). Indien er nu geen opstanding der dooden is, en Christus dus ook niet opgewekt is, heeft de doop zijne beteekenis verloren. Van den doop komt Paulus dan verder in vss. 30. 31 op de levensgevaren, waaraan hij bij zijne evangelieverkondiging blootstaat. In eigen oogen was hij een dwaas, wanneer hij zich aan allerlei gevaren blootstelde, terwijl er geen opstanding der dooden of wat bij Paulus hetzelfde was, geen eeuwig leven bestond. [1])

---

1) Steck (Der Galaterbrief, S. 266, 267) en Prof. Völter (Theol. Tijdschr. 1889, bl. 313, 314) ontleenen aan 1 Kor. 15 : 29. 30 een bezwaar tegen de echtheid van 1 Kor. Bij onze opvatting van 1 Kor. 15 : 29. 30 vervalt natuurlijk dit bezwaar.

Almeloo, Maart 1890. J. M. S. Baljon.

De brief aan de Hebreërs.

Hebr. 2 : 9. Reiske gist bij Wetstein γένηται. Men leest bij Verschuir: „Varians hic est lectio χωρὶς θεοῦ, et conjecit J. J. Reiske pro γεύσηται legendum γένηται... Quibus admissis ante θανάτου inserendum διά vel ἐκ, et legendum δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως, χωρὶς θεοῦ, ὑπὲρ παντὸς γένηται διὰ vel ἐκ θανάτου. Ut sine Deo (solo Deo Patre excepto) omnibus superior fieret per mortem, vel post aut propter mortem." Dat Jezus met heerlijkheid en eer gekroond zou zijn, opdat hij door de genade Gods allen dood te boven zou gaan (Reiske), geeft geen zin. Ook de gissing van Venema (bij Verschuir) moeten wij verwerpen. Χωρὶς θεοῦ zou niet op zijne plaats staan. De invoeging van διά of ἐκ is willekeurig. In plaats van ὑπὲρ παντός zou men ὑπὲρ πάντων verwachten. Hebr. 2 : 9*b* levert moeielijkheden op, welke nog niemand heeft weggenomen. Dr. V. d. S. B. zegt zeer juist: „Deze woorden zijn zeer duister. Vooreerst zouden wij ὑπὲρ πάντων verwachten en laat παντός zich moeielijk verklaren. Vervolgens geeft de verbinding van ὅπως κτἑ met ἐστεφανωμένον geen zin, en verbiedt de woordschikking die woorden aan τὸ πάθημα τοῦ θανατοῦ vast te knoopen [1]), iets dat buitendien niet gaat, omdat daar niet het verbum πάσχειν maar het substantief πάθημα voorkomt. De Syn. Vert. voegt er bij: dat hij onderging; maar is zulk eene invulling geoorloofd? Ook is het mij, wanneer ik den gang der gedachten naga,

1) Zie Meyer.

niet waarschijnlijk, dat de schrijver na dat ἐστεφανωμένον, dat zijn betoog sluit, weder op den dood van Christus zal zijn teruggekomen. Er zijn nog meer bezwaren. Aangenomen, dat wij ὑπὲρ παντός hier vertalen mogen door voor een ieder, iets dat ik niet geloof, dan nog is χάριτι θεοῦ niet verklaard. De schrijver kon zeggen, dat God door zijne genade, door middel van den dood van Christus, de menschen verlost heeft, maar niet dat Christus door Gods genade den dood voor de menschen ondergaan heeft. Er bestaat eene varia lectio χωρὶς θεοῦ, die onmogelijk als verbetering van een librarius kan worden aangemerkt, eene lezing, die reeds in de dagen van Origenes bestond, ja zelfs als de ware werd beschouwd. Origenes toch schrijft IV 41, vgl. Tischendorf: χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου ἤ ὅπερ ἔν τισι κεῖται τῆς πρὸς ἑβραίους ἀντιγράφοις· χάριτι θεοῦ. Uit dit alles blijkt, dat deze plaats wanhopig bedorven is. Wel kan men gissen, dat hier misschien iets gestaan zal hebben over de heerschappij van Christus, waartoe dan ook χωρὶς θεοῦ, als deel van den tekst of wel als eene kantteekening, kan behoord hebben, vgl. 1 Cor. 15 : 27, maar verder kunnen wij niet komen." Mij dunkt, niet onmogelijk is, dat vs. 9 oorspronkelijk met ἐστεφανωμένον eindigde. Men kan den overgang van vs. 9 tot vs. 10 vreemd hebben gevonden, en daar men meende dat een schakel in de redeneering ontbrak, vs. 9*b* op den rand en later in den tekst hebben geschreven.

Hebr. 2 : 13. Wall zegt bij Bowyer: „In Isai 8 : 17, 18 both these clauses stand together in the LXX. So that I guess the second καὶ πάλιν has been put in here by the scribes, and that the apostle made but one sentence of them. The first words alone are not to his purpose." Wij sluiten ons bij Wall aan. Ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ alleen zou niet tot bewijs van vs. 11 kunnen strekken. De bewijskracht ligt juist in vs. 13*b*. De herhaling van καὶ πάλιν is toe te schrijven aan eene vergissing van het oog.

Hebr. 2 : 14. Volgens Wassenbergh (1 : 79) is τοῦτ᾽ ἔστιν τὸν διάβολον eene glos. Mij dunkt, onnoodig is dit aan te nemen. De verklaring kan van den schrijver zelven zijn.

Hebr. 4 : 13. Prof. Naber zegt in de Mnemosyne van 1879, p. 369, 370: „Quaeritur quid rescribendum sit in epistula ad Hebraeos 4 : 13 πάντα δέ. . .αὐτοῦ, nam facile videmus verbum τραχηλίζειν hic ferri non debere, necdum evisceratus est qui decollatus fuit. — Maar wie beweert dit? — Sed undenam scriptor metaphoram duxit? — Pape geeft hierop het antwoord met de volgende woorden: „Τραχηλίζειν den Hals bein Schlachten umdrehen oder zurückbiegen um ihn vorn zu entblössen, daher überhaupt entblössen, öffnen, zeigen." — Est ut scribit vs. 12 ὁ λόγος τοῦ θεοῦ . . . ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν. Hic ille deus est, qui sicuti legimus in Apocal. 2, 23 ἐρευνᾷ νεφροὺς καὶ καρδίας. Huic πάντα γυμνά nec sane τετραχηλισμένα, sed haruspicis instar viscera ei patent. Id ambigitur quonam verbo scriptor in ea re uti debuerit. Est autem verbum ῥαχίζειν, quod Hesychius exponit διακόπτειν, διὰ τὸ τὴν πρώτην καὶ μεγάλην διοκοπὴν κατὰ τὴν ῥάχιν γίνεσθαι. . . Nunc intelligimus quid scriptum fuerit in codice Sacro nempe· γυμνὰ καὶ κατεῤῥαχισμένα, h. e. aperta et porrecta. Καὶ κατεῤῥαχισμένα primum abiit in καὶ τετραχισμένα, quod deinde ut Graecum verbum esset, factum est τετραχηλισμένα." Niet gegrond is de bewering, dat God hier met een haruspex vergeleken wordt. De verklaring van de variant is daarenboven niet natuurlijk en dus weinig geschikt om ons gunstig te stemmen voor de gissing van den Hoogl. Naber.

Hebr. 7 : 4. Volgens Prof. Naber (Mnemosyne, 1879, p. 370) is Ἀβραάμ eene interpolatie. „Alexandrinus Codex habet ἔδωκεν Ἀβραάμ, sed ipsa importuna sedes satis arguit nomen proprium interpolatum esse." Dr. V. d. S. B. zegt hiervan: „Volkomen juist." Wij voegen er aan toe, dat Ἀβραάμ ontbreekt in D* E* en twee codices van de Itala (d. e.)

Hebr. 7 : 11. Met Prof. Prins (Godg. Bijdr. 1862, bl. 609)

houden wij λέγεσθαι voor eene kantteekening bij ἀνίστασθαι. Dr. V. d. S. B. zegt van het gevoelen van Prof. Prins: „Niet onwaarschijnlijk. Λέγεσθαι is een aanhangsel, dat den zin verduistert, en οὐ voor μή laat zich beter verklaren, wanneer dat werkwoord ontbreekt. Men zou kunnen meenen, dat ἐφ' ὃν γὰρ λέγεται ταῦτα vs. 13 het bestaan van λέγεσθαι vs. 11 onderstelt; maar daar de woorden κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ aanhaling zijn van Psalmwoorden, kan een voorafgaand λέγεσθαι gemist worden." Volgens Mill en Michelsen (Studiën, (Studiën, 1881, bl. 170) is καὶ οὐ-λέγεσθαι ingevoegd. Wij kunnen in dit gevoelen niet deelen. Vgl. Owen bij Bowyer. De voorslag van Dr. V. d. S. B. om ὁ λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται achter vs. 12 te plaatsen schijnt mij niet aannemelijk toe. Mij dunkt, de voorslag is willekeurig. 'Ο λαὸς γὰρ ἐπ' αὐτῆς νενομοθέτηται is juist in vs. 11 op zijne plaats.

Hebr. 7 : 13. Sommigen (zie Dr. van Manen) veranderen προσέσχηκεν in προσέστηκεν. Volkomen juist. Niet zijne aandacht wijden, maar staan bij het altaar is hier op zijne plaats. De eerste uitdrukking is te weinig kenmerkend voor een priester. Het kort voorafgaande μετέσχηκεν kan de aanleiding geweest zijn, dat men προσέστηκεν in προσέσχηκεν veranderde.

Hebr. 8 : 3. Volgens Prof. Kuenen (Specimen Theol. p. 30), Prof. Prins (Godg. Bijdr. 1862, bl. 615—619) en Dr. V. d. S. B. is vs. 3 eene glos. Reeds Michaelis, Camero en Stengel (zie Meyer) gevoelden, dat vs. 3 in den samenhang moeielijkheid oplevert en plaatsten het tusschen haakjes. Terecht verklaarde Bleek (Comm. II, S. 429) het tusschen haakjes plaatsen voor minder voegzaam. Behoort dit vs. niet in het verband, dan moet het eene glos zijn. Het gevoelen van Prof. Prins rust op de volgende gronden: De schrijver levert een betoog om de voortreffelijkheid van den hoogepriester des N. T. boven den Levietischen te doen kennen. Hij begint met te wijzen op de meerdere voortreffelijkheid van zijn

persoon H. 7. Daarna stelt hij de uitnemendheid van het het hemelsche heiligdom, dat hij binnentreedt, boven den aardschen tabernakel, waarin de Levietische priester den dienst vervult, in het licht H. 8 : 1—9 : 10. Eindelijk doet hij gevoelen, dat het offer door hem op aarde gebracht, oneindig beter is dan dat van stieren en bokken, met wier bloed de Levietische hoogepriester eenmaal 's jaars het heilige der heilige binnentrad (H. 9 : 11—10 : 18). Hieruit blijkt, dat t. d. pl. nog geen sprake zijn kan van het offer. Wel had hij daarvan 7 : 27b in het voorbijgaan melding gemaakt, omdat daartoe aanleiding bestond, maar eerst later zal daarop meer opzettelijk de aandacht der lezers gevestigd worden (H. 9: 14, 28, 10: 10, 12, 14). Hier waar hij nog enkel handelt over het hemelsch heiligdom, ware dat nog voorbarig en ongepast. Het maxime, vs. 3 uitgesproken: „Ieder hoogepriester wordt aangesteld om gaven en offers toe te brengen" blijft dan ook in zijn verder betoog ongebruikt, en de eenige gevolgtrekking, die er met het oog op Christus uit afgeleid wordt: „waarom het noodig was, dat ook deze iets had, dat hij offeren kon," oefent geen den minsten invloed uit op de bewijsvoering, die van nu aan volgt. Vandaar dat men dit geheele vers uit het verband lichten kan, zonder daardoor eenige stoornis teweeg te brengen. — Wat meer is, de samenhang wordt door dit vers kennelijk gestoord. Het strekt evenmin ten bewijze van hetgeen voorafgaat, zooals γάρ zou doen vermoeden, als het vierde vers, dat onmiddellijk volgt, den grond aanwijst, waarop het rust. Denken wij vs. 3 weg, dan past vs. 4 uitnemend bij vs. 2. „Er was namelijk vs. 1, 2 gesproken van het hemelsch heiligdom, waar de hoogepriester des N. V. is ingegaan, den waren tabernakel, dien de Heer heeft opgericht, niet een mensch. Dat hij nu, werkelijk hoogepriester zijnde, dit ambt in onderscheiding van den Levietischen hoogepriester, in het hemelsche heiligdom bekleedt, in dien waren tabernakel, waarvan de aardsche slechts het gebrekkig afbeeldsel is (vgl. vs. 5), dit wordt vs. 4 op eigenaardige wijze met deze woorden betuigd: „Want indien hij op aarde

ware, hij zou zelfs geen priester zijn, daar er zijn, die de gaven offeren naar de wet," of „daar zij, die naar de wet de gaven offeren, er metterdaad zijn," en er alzoo voor hem op aarde geen plaats gevonden wordt om priester te zijn. — Een derde bezwaar schuilt in den inhoud van dat vs. Men zou wenschen, daar vs. 1 en 2 gesproken wordt van het tegenwoordige, niet van het verledene, dat bij ἀναγκαῖον kon ingevoegd worden ἐστίν, gelijk dan ook sommigen willen. Maar de aoristus προσενέγκῃ gedoogt dat niet en vordert de invulling van ἦν. Dat woord doelt kennelijk op het offer, door Christus eenmaal op aarde gebracht, vgl. H. 9 : 14, 28, 10 : 12, 14. Het wijst alzoo in tegenspraak met vs. 1, 2 op ééns naar het verledene heen en behoort niet rechtstreeks tot den dienst door Christus thans in het hemelsch heiligdom te verrichten, al heeft het hem den weg gebaand om dat heiligdom hinnen te gaan." Eene taalkundige opmerking geeft de Hoogl. in het volgende: „'Αναγκαῖον, hetwelk hier voorkomt, wordt in dit geschrift elders niet aangetroffen. Overal en wel tot vier malen toe (H. 7 : 12, 27, 9 : 16, 23) vinden wij ἀναγκή gebezigd, wat ook hier gebruikt had kunnen zijn. Het is van de in den aard der zaak gelegene noodwendigheid te verstaan. Op zichzelf, ik erken het, is deze verscheidenheid onbeduidend... Maar in verband met de reeds genoemde bezwaren, is toch zulk een bijkans onwillekeurig verschil altijd opmerkelijk." — Lünemann (Comm. Meyer) houdt vs. 3 voor eene „Nebenbemerkung zur Rechtfertigung des Ausdrucks λειτουργός v. 2." Maar de uitdrukking λειτουργός behoefde hier niet gerechtvaardigd te worden. Trouwens vs. 3 zou daarvoor al zeer slecht passen. Er wordt daar niet over het tegenwoordige, maar over het verledene gesprokene. Het offeren valt uit de lucht. Ook Lünemann erkent, dat vs. 4 en 5 niet betrekking hebben op vs. 3. Hij zegt van vs. 4 en 5: „Rückkehr von der Nebenbemerkung zum Hauptgedanken in vs. 2 und Beweis desselben." Mij dunkt, wij moeten Prof. Prins volgen.

Hebr. 8 : 7. Het behoeft wel geen betoog, dat wij met

Prof. Naber (Mnemosyne 1879, p. 103) ἐζήτητο moeten lezen. Men verwacht hier niet: „Dan zou er niet plaats gezocht worden," maar „Dan zou er niet plaats gezocht zijn."

Hebr. 8 : 10. Piscator (zie Bowyer) en Valckenaer (Schediasma p. 231, Schol. II. p. 543) lezen διδοὺς δώσω. Dr. V. d. S. B. merkt zeer goed op: „Deze gissing zou juist zijn, wanneer het bewezen was, dat de schrijver van den brief op de aangehaalde plaats van Jeremia de lezing διδοὺς δώσω gekend had. Daar er echter eene andere lezing voorkomt zonder δώσω, en de schrijver blijkens ἐπιγράψω deze voor zich gehad heeft, verliest de gissing van Piscator haren grond. Ook 12: 15 volgt de schrijver de verkeerde lezing van de Sept. ἐνοχλῇ voor ἐν χολῇ, welke insgelijks in den cod. Al. staat." Vgl. ook Hebr. 10; 16 (διδοὺς νόμους μου ἐπὶ καρδίας αὐτῶν).

Hebr. 9 : 7. Prof. Naber zegt in de Mnemosyne van 1879, p. 370: „Legimus in Epistula ad Hebraeos 9 : 7 pontificem maximum semel quotannis intravisse sanctum sanctorum οὐ χωρὶς ... ἀγνοημάτων. Scio quidem quomodo viri docti ultimum vocabulum interpretentur, scilicet veniam impetrare qui per imprudentiam lapsus fuerit, non impetrare qui sciens peccaverit. Quod ut probent, laudant Num. 15 : 22 sqq., ubi illa leguntur ἐξιλάσεται ... ἀκούσιόν ἐστι aliaque in eandem sententiam. Verum nihil est, cur scriptor hoc discrimen nunc respiciat, vide modo 10 : 26. Nil quoque tale legitur eo loco, quem scriptor cogitabat dum haec scribebat Lev. 16 : 15 καὶ σφάζει ... τοῦ καταπετάσματος. Ubique legimus caprum illum immolatum fuisse περὶ ἁμαρτίας. Καὶ ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων αὐτῶν περὶ πάσων τῶν ἁμαρτίων αὐτῶν. Nullibi τῶν ἀγνοημάτων fit mentio. Sed polluere in sacro codice est ἀλισγεῖν indeque oritur nomen ἀλίσγημα, quod in Actis Apost. exstat 15 : 20 ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων. Hoc vocabulum illic reponendum esse censeo: pontifex maximus immolat ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀλι-

σγημάτων, quod facile corrumpi potuit in ἀνογημάτων, deinde in ἀγνοημάτων."

De gissing van Prof. Naber komt mij niet aanbevelenswaardig voor. Wij vinden in het N. T. ἀλίσγημα nergens anders dan Hand. 15 : 20. Het is dus zeer de vraag of de schrijver van den brief aan de Hebreërs het gekend heeft. Maar ook al had hij het gekend, dan is niet zeker, dat hij het hier gebruikt zou hebben. Waar is, dat in Lev. 16 (volgens de LXX) ἀγνόημα niet gebruikt wordt. Maar dit is geen reden, dat wij hier ἀγνοήματα zouden verwerpen. De schrijver van den brief aan de Hebreërs houdt zich niet stipt aan Lev. 16, maar maakt daarvan een vrij gebruik. „Verum nihil est cur scriptor hoc discrimen nunc respiciat." Voorzeker, het kan niet de bedoeling des schrijvers geweest zijn, hier bijzonder op den voorgrond te stellen, dat de hoogepriester slechts verzoening kon doen voor de zonden, die niet met opzet gedaan waren. Maar wat verhinderde hem dit in het voorbijgaan op te merken? H. 10 : 26, dat Prof. Naber aanhaalt, bewijst juist het tegenovergestelde van hetgeen hij wil. Er blijkt hieruit, dat de schrijver van den brief aan de Hebreërs wel degelijk onderscheid wist te maken tusschen zonden, die met opzet en zonden, die niet met opzet waren gedaan. Vooral verdient hier Hebr. 5 : 1, 2 (πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεόν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, μετριοπαθεῖν δυνάμενος τοῖς ἀγνοοῦσιν καὶ πλανωμένοις) vergeleken te worden, dat zeker aan de aandacht van Prof. Naber is ontsnapt.

Hebr. 9 : 11. Niet de minste grond bestaat voor het gevoelen van Wassenbergh (1 : 79), dat τοῦτ' ἔστιν οὐ ταύτης τῆς κτίσεως eene kantteekening is bij οὐ χειροποιήτου. Mij dunkt, deze woorden zijn van den schrijver zelven afkomstig.

Hebr. 9 : 19. Colomesius (Observ. Sacrae p. 72) meent, dat καί vóór πάντα τὸν λαόν eene invoeging is. Het driemaal voorkomen van καί in vs. 19 zou de aanleiding tot de invoeging geweest zijn. Ook Valckenaer (Sched. p. 407)

verwerpt καί. In Exodus wordt geen melding gemaakt van de besprenging van het bondsboek. Hier geschiedt het wel. Sommige uitleggers (zie Meyer) hebben om de moeielijkheid weg te nemen, αὐτό τε τὸ βιβλίον bij λαβών gevoegd. Terecht gevoelden Colomesius en Valckenaer, dat καί, hetwelk wij vóór πάντα τὸν λαόν vinden, aan deze opvatting in den weg staat. Daarom verwijderden zij het uit den tekst. Gesteld, dat αὐτό τε τὸ βιβλίον bij λαβών behoorde, dan zou men καί vóór αὐτό τε τὸ βιβλίον verwachten en τε zou overbodig zijn. Ook zou ons vreemd voorkomen, dat het bondsboek na het bloed der kalveren en der bokken genoemd werd. Ja het noemen van het bondsboek zou hier geheel zonder beteekenis zijn. Daarenboven nooit mag de conjecturaalkritiek in dienst van de harmonistiek optreden. Wij kunnen dus Colomesius en Valckenaer niet volgen.

Hebr. 9 : 26. Volgens Bahrdt (zie Heringa, Vertoog over het vereischte gebruik, enz. 1793, bl. 510) heeft ἀπὸ καταβολῆς κόσμου het voorkomen eener inlassching. Onjuist. Gelijk ἅπαξ staat tegenover πολλάκις, staat ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων tegenover ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Wij moeten derhalve ἀπὸ καταβολῆς κόσμου behouden.

Hebr. 10 : 1. Hort (Notes on select readings, p. 130, 131) leest καθ' ἣν κατ' ἐνιαυτὸν τὰς αὐτὰς θυσίας προσφέρουσιν, αἳ εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσεχομένους τελειῶσαι. Καθ' ἣν zou zijn weggevallen vóór κατ' ἐν (ιαυτὸν) en αἵ vóór εἰς (τὸ διηνεκὲς). Δύνανται is de lezing van ℵ ACD^{b}P. De gedachte zou dan deze zijn: Volgens welke zij jaarlijks dezelfde offeranden brengen, welke tot in eeuwigheid nooit (nooit ofte nimmer) volmaken kunnen hen, die toegaan (naderen). Hort steunt hierop, dat κατ' ἐνιαυτόν en εἰς τὸ διηνεκές eene tegenstelling moeten vormen wat zij bij den overgeleverden tekst (zie b. v. den tekst van Tischendorf) niet doen.

eze laatste onderstelling van Hort is onjuist. Εἰς τὸ διηνεκές (van den Aor. II van διαφέρειν, ten einde toe door-

doorbrengen) = voortdurend, onophoudelijk, somtijds = eeuwig, maar dat niet noodzakelijk. In *εἰς τὸ διηνεκές* ligt, op zichzelf beschouwd, niet de gedachte aan iets, dat eeuwig duurt, zoodat *εἰς τὸ διηνεκές* en *κατ' ἐνιαυτόν* noodwendig eene tegenstelling zouden moeten vormen. Ik meen juist, dat deze beide tijdsbepalingen hier eene soort van synoniemen zijn en dat het eerste (*εἰς τὸ διηνεκές*) het tweede (*κατ' ἐνιαυτόν*) versterkt. Ook ontstaat er bij de lezing van Hort eene dubbelzinnigheid in den tekst. *Καθ' ἥν* zou blijkens het verband slaan op *τὴν εἰκόνα* Volgens den zin evenwel kan dat niet en moet het betrekking hebben op *σκιάν*, zooals dan ook Hort verklaart. Daartoe evenwel staat *ἥν* te ver van *σκιάν* af. De Alexandrinus leest: *σκιὰν γὰρ ἔχων . . . . τῶν πραγμάτων, κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς αἳ οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* Deze lezing kan niet de echte zijn. Zij voldoet niet, omdat blijkens vs. 1ª in vs. 1ᵇ iets van de wet gezegd moet worden. Die wet is daar de hoofdzaak. Daar zij slechts eene schaduw der toekomende dingen heeft, kan zij de offeraars nooit volmaken of heiligen. In den Alexandrinus evenwel zijn vs. 1ᵇ de offeraars de hoofdzaak. Van hen wordt daar gezegd, dat zij voortdurend met dezelfde jaarlijksche offers komen, welke offers de offeraars niet zouden kunnen volmaken. Staat vast, dat ook is 1ᵇ van de wet gesproken moet worden, dan kan *δύνανται* niet juist zijn. Wij geven daarom de voorkeur aan *δύναται* van D*etcEHKL. Ik meen, dat de origo mali bij den Alexandrinus hierin te zoeken is, dat hij of een handschrift, waarnaar hij afgeschreven werd, bij vergissing *αἷς* na *θυσίαις* wegliet. Toen werd *κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις προσφέρουσιν* een hoofdzin in plaats van eenen afhankelijken zin en was de invoeging van *αἳ* vóór *οὐδέποτε* noodzakelijk geworden. Wij lezen vs. 1ᵇ *κατ' ἐνιαυτὸν ταῖς αὐταῖς θυσίαις αἷς προσφέρουσιν εἰς τὸ διηνεκὲς οὐδέποτε δύναται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι.* De bedoeling is dan: De wet kan wegens de reden van vs. 1ª nooit hen volmaken, die jaarlijks met dezelfde offeranden naderen, waarmede zij onophoudelijk naderen. Gaarne

erkennen wij, dat vs. 1b de woordschikking niet onberispelijk is en dat de zin iets mats en tautologisch heeft. Men neme evenwel den schrijver gelijk hij is en verbetere zijnen stijl niet door conjecturen! Daartoe mag de conjecturaalkritiek niet dienen.

Hebr. 11 : 4. Prof. Cobet schrijft in de Mnemosyne van 1860, p. 309—314: „Cur Abel majorem Deo hostiam quam frater obtulisse dicatur nemo intelligit, et nihil ejusmodi est in antiqua narratione, unde haec sumta esse constat, Gen. 4 : 3sq.... Praeterea majores hostiae ita dicuntur ut victimae victimis opponantur, id est pecudes pecudibus majores minoribus, quod de aetate accipiendum esse docet locus Livii XXII : 1. Decretum ut ea prodigia partim majoribus hostiis partim lactentibus procurarentur. Graece autem eo sensu non *θυσία* sed *ἱερεῖον* dicitur, neque *πολλὴ θυσία* aut *πλείων*, sed *μέγα ἱερεῖον* aut *μεῖζον*. . Sed non potest melius mendosa lectio redargui quam sic ut ei veram opponas, et quomodo haec in illam conversa sit luculenter demonstres... Daarna wijst de geleerde schrijver met overtuigende voorbeelden aan hoe Π en Η, Λ en Δ, ΕΙ en Ι in de Hss. verward worden. Op de volgende wijze gaat hij voort; „Jam apparet quid verum esse arbitrer: nempe locum sic esse emendandum censeo, ut scribatur: *Πίστει ἡδίονα θυσίαν Ἄβελ παρὰ Καΐν προσήνεγκε τῷ θεῷ*, ut Abel non majorem hostiam sed gratius acceptiusque sacrificium quam frater Deo obtulisse dicatur. Quomodo vetus et genuinum ΗΔΕΙΟΝΑ in ΠΛΕΙΟΝΑ abierit paene oculis cernimus. Quam apta et idonea sic sententia exeat nihil attinet pluribus demonstrare." Hierna volgt eene kritiek op de verschillende verklaringen, welke men van *πλείονα* gegeven heeft.

„Quaesivi ex amico meo erudito Theologo, quomodo tandem Interpretes vulgatam lectionem explicuissent. Respondit Chrysostomo videri *πλείονα θυσίαν* esse *ἐντιμοτέραν*, *λαμπροτέραν*, *ἀναγκαιοτέραν*, Theodoreto et Theophylacto *τιμιωτέραν*; verum non est hoc interpretari, sed *αὐτοσχεδιάζειν* et de suo comminisci aliquid, quod loci sententiae accommodatum esse

videatur. Quomodo enim πλείων poterit unquam significare ἐντιμότερος vel τιμιώτερος? Idem mihi narravit Interpretibus recentioribus et novissimis πλείων dici videri pro major, id est potior, praestantior et in eam rem laudari. Hebr. 3 : 3, Matth. 6 : 25, 12 : 41 et 42, qui loci nihil faciunt ad rem, nam quid, quaeso, ad nostrum locum illustrandum haec faciunt πλείονος δόξης παρὰ Μωϋσῆν ἠξίωται, ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστι τῆς τροφῆς, πλεῖον Σοδομῶντος ὧδε, et similia? Nihil prorsus. Si Graece dicitur, ut nemo ignorat, πολλὴ δόξα, τιμή, πολὺς ἔπαινος, sim. pro magna gloria, magnus honor et magna laus, et sim. at nemo sic πολλὴ θυσία dicere poluit unquam. Majorem speciem habet locus ex Apocalypsi, quem alii afferunt II : 19: καί τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων, sed speciem tantum. Nemo harum rerum probe gnarus in animum inducet suum πλείονα pro βελτίονα sive ἀμείνονα usurpari posse. Quando plura Latine pro meliora dici poterit, tum Graece quoque πλείονα pro βελτίονα poni potuisse puta. Pejus etiam Vulgatus locum nostrum interpretatus est: fide plurimam hostiam Abel quam Cain obtulit Deo, quae misere balbutientis oratio est et ne Latine quidem. Hoc solum loci sententia admittit ut Abel Deo acceptius gratiusque quam Cain sacrificium dicatur obtulisse, ut est in antiqua narratione ἐπεῖδεν ὁ θεὸς ἐπὶ Ἄβελ — ἐπὶ δὲ Καϊν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις αὐτοῦ οὐ προσέσχεν. Illius sacrificium Deo placuit, hujus munera ingrata aspernatus est." Ten laatste vermeldt de Hoogl. een voorbeeld bij Domosthenes, waar ook πλεῖον en ἥδιον verward zijn. „Superest ut demonstrem alibi idem prorsus vitium in libris Mss. commissum esse. Ex iis quae annotavi de ea re ad Philostrati libellum περὶ Γυμναστικῆς p. 82 unum locum afferre satis esto. Apud Demosthenem ἐν τοῖς Προοιμίοις p. 1434, 8 libri omnes exhibent ἐγὼ μὲν οὖν ἐβουλόμην ἄν, ὥσπερ ὅτι ὑμῖν συμφέρει τοῦ τὰ βέλτιστα λέγοντος ἀκούειν οἶδα, οὕτως εἰδέναι συνοῖσον καὶ τῷ τὰ βέλτιστα εἰπόντι. πολλῷ γὰρ ἂν πλεῖον εἶχεν. Sensu vacuum est πλεῖον εἶχεν. Vera lectio servata est apud Demosthenem p. 55, 4: πολλῷ γὰρ ἂν ἥδιον εἶπον." Met Dr. V. d. S. B. zeggen wij hiervan: „Zonder eenigen twijfel juist."

Hebr. 11:21. Mangey stelt bij Bowyer voor Ἰωσήφ als onecht uit den tekst te verwijderen. Jozef had twee zonen. Wanneer de schrijver bedoelde: Jacob zegende de beide zonen van Jozef, drukte hij zich vreemd uit, wanneer hij zeide: Ἰακὼβ ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσὴφ εὐλόγησεν. Bij ἕκαστον τῶν υἱῶν Ἰωσήφ zou men denken, dat Jozef meer dan twee zonen had. De vraag ligt voor de hand: Waarom worden hier bijzonder de zonen van Jozef vermeld? De uitleggers antwoorden hierop: Omdat Jacob evenals Izaäk den jongsten zoon stelde boven den oudsten. Maar deze gedachte is ingeschoven. De tekst draagt hiervan geen sporen. Men leest vs. 20 πίστει περὶ μελλόντων εὐλόγησεν Ἰσαὰκ τὸν Ἰακὼβ καὶ τὸν Ἠσαῦ. Mij dunkt, Ἰωσήφ is eene invoeging uit vs. 22.

Hebr. 11 : 23. Mangey (zie Bowyer) houdt οὐκ voor onecht. Als men καὶ . . . . βασιλέως afhankelijk acht van διότι (zoo ook Syn. vert.), dan moet οὐκ bezwaar geven. Het verbergen was juist een bewijs van de vrees. Verwijdert men evenwel οὐκ uit den tekst en vertaalt men: Omdat zij zagen, dat het kind schoon was en zij het gebod des konings vreesden, dan komt de vrees vreemd na het geloof. Maar men behoeft καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν . . . . βασίλεως niet van διότι afhankelijk te achten. Men kan καὶ οὐκ ἐφοβήθησαν . . . . βασίλεως als eenen zelfstandigen zin beschouwen. Deze zin voegt dan aan πίστει Μωϋσῆς γεννηθεὶς ἐκρύβη τρίμηνον ὑπὸ τῶν πατέρων αὐτοῦ iets nieuws toe.

Hebr. 11: 37. Klaarblijkelijk is ἐπειράσθησαν, dat tusschen ἐλιθάσθησαν en ἐπρίσθησαν niet behoort, eene dittographie. Vgl. Prof. Naber (Mnemosyne, 1878, p. 101 en 1881, p. 286 en 287), Dr. V. d. S. B. en Westcott-Hort (p. 131, 132). Soortgelijke dittographieën treft men ook aan Rom. 1 : 29[b], 31, 2 Kor. 11 : 3. Kol. 1 : 12. Openb. 18 : 12. Vgl. mijn proefschrift, bl. 1 en 2. Men herinnere zich wat Prof. Naber in de Mnemosyne t. a. pl. schreef: „Incredibile dictu est, quot reperiantur etiam hodie in sacro codice scripturae duplices, quas διττογραφίας appellare solemus... Ea autem res nullo

negotio explicatur, cum librarii ne errores in vitido codice corrigerent et foliorum adspectum foedarent, id quod forte vitiose scriptum erat, non delere solerent, sed περιγράφειν." Latere afschrijvers zagen de punten boven de woorden, die ten onrechte ingeslopen waren, over 't hoofd en zoo kwamen de dubbele lezingen of dittographieën in de wereld.

Hemsterhuis, Valckenaer, Kusterus en Wassenbergh (zie Wassenbergh I, p. 80) houden ἐν αἰγείοις δέρμασιν voor eene glos. Niet onwaarschijnlijk. De verschillende soorten van ellende worden in vs. 37 kort aangestipt. Bijaldien ἐν αἰγείοις δέρμασιν echt is, geven wij Mangey (zie Bowyer) toe, dat wij ἐν μηλωταῖς καὶ ἐν αἰγείοις δέρμασιν zouden verwachten. De zaak is evenwel niet met volkomen zekerheid uit te maken. Μηλωταί en αἴγεια δέρματα kunnen verschillende voorwerpen aanduiden (zie Syn. Vert.) en dus naast elkander genoemd zijn.

Hebr. 12:1. Markland (zie Bowyer) gist ἀπαρτίαν, d. i. huisraad, in het bijzonder wat men op reis medeneemt. Maar dit behoort hier niet. De schrijver ontleent in vs. 1 zijne beeldspraak aan den wedloop, waarin men ijverde om den kampprijs. Ook zou εὐπερίστατος niet bij ἀπαρτία voegen. Dit gevoelde Bentley (bij Ellis p. 76), die voorstelde τὴν ὑπὲρ ἱκανὸν ἀπαρτίαν (et supellectilem ultra quod satis est). Maar ook τὴν ὑπὲρ ἱκανὸν ἀπαρτίαν past hier niet. Bentley grondt zijne conjectuur op het lidwoord. Hij zegt: „Articulus τήν locutionem hanc postulat; cum participio autem redundat et vacat." Wij kunnen dit niet toegeven. Bij ὄγκον ontbreekt het lidwoord, omdat daar gedacht is aan allerlei lasten (ὄγκον πάντα). Bij ἁμαρτίαν daarentegen is het lidwoord zeer gepast. De zonde wordt hier in het algemeen als eene macht voorgesteld. Van de zonde wordt gezegd, dat is εὐπερίστατος.

Hebr. 12:6. Beza gist οὐ παραδέχεται. Maar tusschen παιδεύειν en μαστιγοῦν is hier geen tegenstelling. Δέ is hier het metabatische δέ. Gesteld, dat vs. 6b eene tegenstelling bedoeld was, dan zou de tegenstelling niet moeten luiden:

Maar Hij kastijdt iederen zoon, dien hij niet aanneemt, maar: Hij kastijdt ieder, dien hij niet als zoon aanneemt.

Hebr. 12:15. Velen (zie Bowyer) stellen ἐν χολῇ voor naar Deut. 29:18. Het behoeft wel geen betoog, dat het ongeoorloofd is, eene aanhaling in het N. V. naar de LXX te verbeteren. Daarenboven is niet onmogelijk, dat de schrijver van den Hebreërbrief ἐνοχλῇ in zijne LXX gevonden heeft, daar deze lezing werkelijk voorkomt. Eindelijk zou μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐν χολῇ geen zin geven.

Hebr. 12:18. Montagne en Wall (zie Bowyer) gissen οὐ of μὴ ψηλαφωμένῳ. Volkomen juist. Zonder eenigen twijfel is in vs. 18 de berg Sinaï bedoeld. Deze mocht niet worden aangeraakt. Niet μή, maar οὐ is hier op zijne plaats, daar in het participium hier geen voorwaarde is opgesloten. Gemakkelijk viel vóór ψηλαφωμένῳ OY, dat ook als O geschreven werd, weg. Lünemann (comm. Meyer) zegt van ψηλαφωμένῳ ὄρει: „Zu einem Berge, welcher berührt, d. h. mit Handen gegriffen oder betastet wird. Gemeint ist der Berg Sinai.... Als ein Berg aber, der berührt oder mit Händen betastet wird, ist derselbe namhaft gemacht um damit seinen Character des äusserlich Wahrnehmbaren, Irdischen im Gegensatz des Uebersinnlichen, Himmlischen (ἐπουράνιον v. 22) auszudrücken." Mij dunkt, de tegenstelling tusschen ψηλαφώμενον en ἐπουράνιον is gezocht. Tegenover den berg van vs. 18 staat de berg Zion (vs. 22). Van de stad des levenden Gods wordt gezegd, dat zij is het hemelsche Jeruzalem.

Hebr. 13:10—12. Breunissen Troost handelt in de Godgel. Bijdr. van 1858, bl. 1—24 over Hebr. 13:10—12, getoetst aan het leerbegrip van den brief. Hij zegt (bl. 16—17), dat hier, terwijl van Jezus' dood als vervulling van het Israelietische zoenoffer sprake is, die dood tegelijk wordt voorgesteld als de vervulling van eene andere bijzonderheid, die opzettelijk als niet tot het offer behoorende beschreven wordt. Dit nu zou eene gedachteloosheid verraden, waarvan men bij onzen schrijver niet licht een tweede voorbeeld zou vinden.

Bl. 20, 21 gaat Breunissen Troost voort: „Zeker zouden wij een uitstekend goeden zin verkrijgen, indien wij ... met weglating van vs. 11 en eene kleine verandering in vs. 12, nu vs. 10 en 12 alzoo aan elkander verbonden: „Wij hebben een altaar, waarvan de tentdienaars niet eten kunnen, daarom dewijl Jezus, opdat hij door zijn eigen bloed het volk heiligde, buiten de poort geleden heeft, d. i. den naar de Joodsche wet vloekwaardigen dood eens misdadigers heeft ondergaan, als een verstooteling buiten de gemeenschap van het O. V. gestorven is... De verandering in vs. 12, waardoor wij dat daarom dewijl verkrijgen, komt zeer gemakkelijk tot stand, wanneer wij in plaats van διὸ καὶ lezen διότι... Vs. 11 behoeft niet uit den tekst verwijderd te worden. Indien wij aannemen, dat het van zijne oorspronkelijke plaats geraakt is, en tusschen vs. 11 en vs. 13 behoort gelezen te worden, zal alle moeielijkheid zijn opgeheven. Dan geeft dit vers nog eene nadere verklaring van het feit der onvereenigbaarheid van het λατρεύειν τῇ σκηνῇ met het deelgenootschap aan het ἔξω τῆς πύλης gebrachte zoenoffer van Jezus." Deze omzetting van de verzen 10, 11 en 12 met de daarbij plaats hebbende verandering van διὸ καὶ in διὸ ὅτι kan ons niet behagen. Wij stemmen toe, dat de logica van vss. 10, 11 en 12 aan gewichtige bedenking onderhevig is. De typiek is een glibberig pad en heeft geen wetenschappelijke waarde. Wij zouden onze bewijsvoering anders hebben ingericht. Maar de gedachtengang is te verklaren. Nadat de schrijver in vs. 10 de gedachte heeft uitgesproken, dat het Christen zijn en het behouden van den Joodschen vormen, onvereenigbaar moeten genoemd worden, zoekt hij naar gronden voor zijn gevoelen en vindt ze in deze twee zaken. 1e Het vleesch van de offers, wier bloed voor de zonde in het heiligdom door den hoogepriester geslacht werd, verbrandde men buiten de legerplaats en werd dus niet door de priesters gegeten. Derhalve kunnen zij, die den tempel dienen, d. i. nog deelnemen aan de Joodsche offermaaltijden, van Jezus' offer niet eten, d. i. daaraan geen gemeenschap hebben. 2e Het vleesch van de dieren, welke in vs. 11

bedoeld zijn, werd buiten de legerplaats verbrand en had dus geen gemeenschap met de legerplaats. Jezus stierf buiten de poort om daardoor te toonen, dat hij geen gemeenschap met Jeruzalem had. Willen wij dienstknechten van Jezus zijn, dan kunnen wij geen gemeenschap met Jeruzalem hebben. Zoowel vs. 11 als vs. 12 dient tot bewijs van vs. 10. De schakel tusschen vs. 11 en vs. 12 is κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. Vs. 10 en vs. 12 kunnen niet op elkander volgen, want in vs. 10 is de hoofdzaak het niet eten van het altaar, in vs. 12 is de hoofdzaak de handeling buiten de legerplaats. Vs. 12 onderstelt vs. 11. Zonder vs. 11 valt ἔξω τῆς πύλης ἔπαθεν uit de lucht.

Hebr. 13:21. ℵ*AC* lezen αὐτῷ vóór ποιῶν. Westcott-Hort (p. 132) schrijven terecht: „It is impossible to make sense of αὐτῷ." Zij voegen er aan toe: „There can be little doubt that αὐτὸς ποιῶν is the true reading." Wij merken hierbij op, dat ook Lachmann in zijne editio minor αὐτός schreef en dat Cod. 71 αὐτός leest. Wij meenen, dat αὐτός hier evenmin voldoet als αὐτῷ. Waartoe zou hier de opmerking dienen, dat God zelf in de geloovigen werken zou hetgeen Hem welbehagelijk was? Er was in het verband geen sprake van, dat een ander het zou hebben kunnen doen. Ik meen, dat de lezing van ℵ* AC* αὐτοῦ αὐτῷ eene dittographie is en ik laat αὐτῷ weg.

Almeloo, April 1890. J. M. S. Baljon.

Boekbeoordeelingen.

Dr. Baljon's „*Exegetisch-Kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs.*"

Bij de Firma Brill te Leiden verscheen in den herfst van het vorige jaar een lijvig boek van de hand van Dr. J. M. S. Baljon, opgedragen aan Prof. Dr. J. I. Doedes.

De auteur beoogt er mede, op den Brief aan de Galatiërs een commentaar te leveren, die, in onze moedertaal geschreven, zooveel mogelijk de gebreken vermijdt, welke kleven aan vele buitenlandsche commentaren, die bij ons in gebruik zijn.

Volgens Dr. B. is nl. in deze commentaren te weinig werk gemaakt van de tekstkritiek, en worden de inleidingsvragen daarin niet grondig genoeg behandeld. Bovendien hebben de schrijvers zich zóo zeer bezig gehouden met de opsomming van allerlei gevoelens, dat hun eigen opvatting niet veel meer, dan een bijzaak geworden is. De titel van het boek luidt echter niet: Commentaar op den brief van Paulus aan de Galatiërs, maar: „Exegetisch-kritische verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs," omdat het „meer bevat dan wat men gewoonlijk in een commentaar vindt."

In het eerste Hoofddeel, dat handelt over „De ongeschondenheid van den brief," wordt de tekst door Dr. B. aan een nauwkeurig kritisch onderzoek onderworpen, waarbij hij zeer uitvoerig stilstaat bij het gevoelen van Prof. van Manen,

die heeft trachten te bewijzen [1]), dat de tekst van den Brief, gelijk wij dien vinden bij Marcion, oorspronkelijker is, dan de zoogenaamde kanonieke tekst, en dat deze laatste niets anders is, dan een omwerking van den eersten door de hand van iemand, die het katholiek geworden geloof was toegedaan.

Het komt mij voor, dat Dr. B. waarlijk niet ongelukkig is geweest in zijn bestrijding van dit gevoelen, al is het ook, dat de door hem aangevoerde argumenten niet overal even overtuigend zijn. Ik heb hem met groote belangstelling gevolgd bij de behandeling van dit vraagstuk, en ik kan niet anders zeggen, dan dat hij met groote helderheid en nauwkeurigheid rekenschap heeft gegeven van hetgeen in dezen als waarheid moet worden aangenomen.

De slotsom, waartoe hij kwam op bl. 100, acht ik dan ook wèl gemotiveerd. Want hij heeft naar mijn overtuiging inderdaad in het licht gesteld wat hij te kennen geeft met deze woorden: „Bijna altijd verdient o. i. de canonieke tekst de voorkeur boven den zg. Marcionietischen tekst. Waar wij een enkele maal aan Marcions lezing de voorkeur gaven, stond Marcion met zijn lezing niet alleen, maar had andere getuigen naast zich. Ons schijnt toe, dat uit het stelsel van Marcion, vooral uit zijne hoofdstelling, de scheiding van wet en evangelie, de scheiding tusschen den God des Ouden en dien des Nieuwen Verbonds, zijne veranderingen genoegzaam te verklaren zijn."

Zeer ad rem is ook het antwoord, dat hij, op dezelfde bladzijde, geeft op de vraag van Prof. van Manen: „Waarom Marcion, als hij zulk een lust in het vervalschen van teksten gehad had, dan de schennende hand nooit naar het O. T. heeft uitgestoken"? Bedrieg ik mij niet, dan zal het den Hoogleeraar niet zoo heel gemakkelijk vallen, zijn stelling te handhaven tegen de zoo klemmende argumenten van Dr. B.

Dr. B. heeft getoond, geheel op de hoogte te zijn van de

---

1) Zie het *Theologisch Tijdschrift* van 1887, bl. 382—404 en bl. 450—533.

kwesties, die in dit eerste Hoofddeel van zijn boek ter sprake worden gebracht, en geen vreemdeling te wezen op het gebied van de tekstkritiek. Ik heb echter meermalen mij zelven afgevraagd, of zijn voorliefde voor het maken van conjecturen hier en daar niet wat al te sterk is uitgekomen, en of de door hem gemaakte conjecturen op meer dan ééne plaats inderdaad wel zoo waarschijnlijk zijn als hij ze voorstelt.

De gegrondheid van deze opmerking zal blijken, wanneer wij de resultaten, waartoe Dr. B. met betrekking tot de kritiek van den tekst is gekomen, wat meer van nabij gaan bezien. Ik vestig daarbij, om niet al te uitvoerig te worden, inzonderheid de aandacht op die plaatsen, waarvan hij op bl. 103 uitdrukkelijk zegt, „dat de oorspronkelijke tekst in de voorhanden zijnde getuigen bedorven is."

In Hoofdst. 1 : 1 verandert Dr. B., op bl. 2 van zijn boek [1]), *ἀπ' ἀνθρώπων* in *ὑπ' ἀνθρώπων*, en voegt op bl. 4 *ὑπό* vóor *θεοῦ πατρός* in. Voor die verandering brengt hij echter geen enkel argument bij. En zij wordt ook door niets gerechtvaardigd, daar *ὑπό* hier dezelfde beteekenis heeft als b. v. Rom. 13:1, en zooveel te kennen geeft als van wege, hetgeen op onze plaats een zeer goeden zin geeft.

Wat nu de invoeging van *ὑπό* betreft: — daarvoor geeft Dr. B. geen andere reden op, dan dat *ὑπό* „bij vergissing kan zijn weggevallen." Deze meening berust echter op een verkeerde exegese. De genit. *τοῦ πατρός* hangt blijkbaar af van het *διά*, dat vóor *Ἰησοῦ Χριστοῦ* staat, en ik kan niet inzien, dat men een beteren zin verkrijgt, als *ὑπό* vóor *τοῦ πατρός* gevoegd wordt, dan wanneer men *τοῦ πατρός* laat afhangen van *διά*, dat ook wel voorkomt in de beteekenis van *ὑπό*, gelijk blijkt uit 1 Cor. 1:9. Wel zou men verwacht hebben, dat *διά* vóor *τ. π.* uitdrukkelijk herhaald was geworden; maar volstrekt noodig is deze herhaling niet, daar wij, zooals Winer terecht heeft opgemerkt, hier te doen

1) Vgl. bl. 101.

hebben met een „brevitas dicendi"[1]), en Dr. B. het juiste getroffen heeft, als hij, om te verklaren, waarom niet God de Vader, maar Jezus Christus het eerst wordt genoemd, op bl. 4 tegen Prof. van Manen zegt: „Klaarblijkelijk wilde Paulus, om Jezus Christus in zijne heerlijkheid ten toon te stellen (sic!), en daardoor ook zijne roeping door Jezus Christus te verheffen, hier van de opstanding des Heeren gewag maken. Hij meende, dit het best te kunnen doen door eerst Jezus Christus te noemen, en daarna God den Vader, die Hem uit de dooden had opgewekt."

Evenals Owen, houdt Dr. B. (op bl. 12 en 13) in Gal. 1 : 10 de woorden *ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν* voor een glos. Ook hierin kan ik niet met hem medegaan, daar er voor deze gissing hoegenaamd geen grond bestaat. Waarom toch zouden die woorden hier niet op hun plaats zijn? Volgens Dr. B. is hetgeen zij te kennen geven reeds uitgedrukt in *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω*. Dit is echter een onjuistheid, daar *πείθειν* (persuadere) inderdaad een andere beteekenis heeft, dan *ἀρέσκειν*, en niet in te zien is, waarom hetzelfde, om er allen nadruk op te doen vallen, niet met andere woorden door Paulus herhaald kan zijn geworden.

Het schijnt mij toe, dat de geachte schrijver bij zijn conjectuur is uitgegaan van de onverdedigbare stelling, dat Paulus een onberispelijken stijl gehad heeft. Daar komt nog bij, dat Dr. B. in zijn vertaling op bl. 277 metterdaad iets anders gelezen heeft, dan wij uit bl. 12 en 13 moeten opmaken. Immers vertaalt hij op die bladzijde het 10de vers aldus: „Nu toch zoek ik menschen te behagen of God? Indien ik nog menschen behaagde, zou ik geen dienstknecht van Christus zijn." Waaruit volgt, dat hij niet gelezen heeft

1) Meyer zegt er van: „Dem Gegensatze nach sollte man erwarten: *καὶ ἀπὸ Θεοῦ πατρός*. Aber Paulus zog nach der Beweglichkeit seiner Vorstellung das eigentlich zwiefache Verhältniss unter Eine Präposition zusammen, indem ja der Sache nach über die Modification in der Vorstellung des *διά* jeder Leser ausser Zweifel sein musste, dass hier auch die Causa principalis als vermittelnd gedacht sei."

„ἄρτι γὰρ ἀνθρ. πείθω ἢ τὸν θεόν", gelijk hij vermeldt op bl. 102, maar ἄρτι γὰρ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν ἢ τῷ θεῷ — eene lezing, die geheel onhoudbaar is. Dr. B. schijnt het in dezen dan ook niet eens te zijn met zich zelven. Want volgens bl. 123 leest hij aan den aanvang van het vers niet ἀρέσκειν, maar πείθειν. Doch πείθειν beteekent niet „behagen", maar persuadere.

Ik heb ook bezwaar tegen de lezing διὰ τεσσάρων, die Dr. B. in Gal. 2 : 1 heeft gevolgd. Hij heeft geenszins op voldoende wijze aangetoond, dat deze lezing de echte is. Ook heeft hij niet krachteloos gemaakt wat Sieffert daartegen gezegd heeft, als deze daarvan getuigt, dat zij is „blosse Conjectur aus chronologischen Gründen". Want op de vraag van Dr. B. „Eilieve! zijn die chronologische gronden bij een chronologisch bericht dan van zoo weinig belang? Met welke andere gronden moet men bij een chronologisch bericht rekenen? Toch niet met dogmatische?" — moet hem ten antwoord worden gegeven: Neen, niet de Dogmatiek, maar de kritiek moet hier den doorslag geven. Doch niet de historische kritiek, maar de tekst-kritiek. En die tekst-kritiek rechtvaardigt niet de lezing διὰ τεσσάρων, maar wel de lezing διὰ δεκατεσσάρων, waarvoor, gelijk Dr. B. toegeeft in de noot op bl. 17, ook iets te zeggen valt [1]).

Te recht zegt Dr. B., dat in Gal. 2 de verzen 3 en 4 ten nauwste met elkander verbonden moeten worden, en als één zin te beschouwen zijn. Ik ben het echter niet met hem eens, als hij beweert, dat in vers 3 δέ na διά met het minuskelhs. 17 moet worden weggelaten, omdat het een onoverkomelijk bezwaar oplevert.

Op bl. 25 geeft Dr. B. deze verklaring van de invoeging van δέ: „Ons komt voor, dat een lezer, in de war gebracht door de vrij lange uitweiding van vss. 4, 5, meende, dat

1) Men leze de voortreffelijke verklaring, die Meyer geeft van διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν.

met vs. 4 iets nieuws begon. Titus moest dus besneden zijn. Δέ werd ingevoegd en περιετμήθη in gedachte in den tekst opgenomen."

Deze verklaring acht ik zeer onwaarschijnlijk. Indien de „vrij lange uitweiding", waarvan Dr. B. gewaagt, aan vers 4 was voorafgegaan, dan ware wellicht iets te zeggen geweest voor de gissing, dat een lezer in vers 4 het begin van iets nieuws heeft gezien. Nu echter is zij bepaald onaannemelijk.

Bovendien gaat het niet aan, zoo maar te onderstellen, dat die lezer περιετμήθη „in gedachte in den tekst heeft opgenomen." Want de vraag ligt voor de hand, waarom hij, die δέ daarin opnam, ook niet hetzelfde met περιετμήθη gedaan heeft. Hij heeft dit echter niet gedaan, daar περιετμ. in niet éen van de getuigen, die tot ons gekomen zijn, in vers 4 te lezen staat.

Evenmin gaat het aan, op het getuigenis van slechts éen minuskelhs. een woord uit den tekst te bannen, dat volgens alle andere getuigen er toe behoort. Ook kan ik Dr. B. niet toegeven, dat δέ na διά een onoverkomelijk bezwaar oplevert tegen de verbinding van vers 4 met vers 3, daar de verklaring, die door Meyer (en ook door Sieffert) gegeven werd, niet zoo verwerpelijk is als Dr. B. wil doen voorkomen.

Eindelijk acht ik het een weinig aanbevelenswaardige methode, een woord als geïnterpoleerd te beschouwen, zoodra het bij de verklaring eenige moeilijkheid baart. Op deze wijze zou de deur worden opengezet voor de grootste willekeur, zooals de bekende „Verisimilia" van de Hoogleeraren Pierson en Naber bewezen hebben.

Gal. 2:10 moet volgens Dr. Baljon (zie bl. 30 van zijn boek) worden beschouwd als de invoeging van een latere hand, daar het den samenhang verbreekt, en noch bij het voorgaande, noch bij het volgende behoort.

Ik kan den geachten schrijver dit geenszins toegeven, al past vers 11 ook bij vers 9. Want vers 10 kan zeer goed

beschouwd worden als een voorwaarde, die door Jakobus en Cefas en Johannes aan Paulus en Barnabas gesteld en door dezen aanvaard werd, opdat de gemeenschap, waarvan sprake is in vers 9, ook door het verschaffen van stoffelijke hulp aan de gemeente in Palestina, die door herhaalde vervolgingen veel geleden had, blijken zou. Dr. B. acht zelf, op bl. 31, het stilzwijgen van Hand. 15 daaromtrent niet van groot gewicht, „daar de mogelijkheid bestaat, dat het bericht in Hand. 15 ook in dezen niet volledig is."

Bovendien komt de verklaring, die hij, in overeenstemming met Michelsen, geeft van de reden, waarom een latere hand dat vers zou hebben ingevoegd, mij al te gezocht voor. Welke „onedele bijbedoelingen" toch konden de vijanden van Paulus in zijn collectereis gezocht hebben, terwijl hij een deel van hetgeen hij gecollecteerd had aan de gemeente in Palestina afstond? Wellicht hadden zij kunnen zeggen, dat hij daarmede niet eerlijk omging. Måar kon dan deze aantijging krachteloos gemaakt worden door met nadruk te doen uitkomen, dat Paulus die collectereis „onder goedkeuring, ja op last van de twaalven" volbracht heeft. Paulus en Barnabas hebben vrijwillig op zich genomen, iets te doen tot leniging van den nood der christenen in Palestina. En zij deden dat, om, gelijk ik reeds opmerkte, daardoor het bewijs te leveren, dat zij zich één gevoelden met de hoofdgemeente: zoodat hier geen sprake kan zijn van een „last," die hun opgedragen werd.

Ik kan Dr. B. ook niet toegeven, dat ὃ καὶ ἐσπούδασα hier vreemd is, omdat men eerder ὃ καὶ σπουδάσομαι verwacht zou hebben, „daar de inzameling nog plaats moest hebben." Wat toch verhindert om aan te nemen, dat Paulus elke gelegenheid te baat nam, om geld voor de armen bijeen te brengen? Hij behoefde dat immers niet alleen te doen op een opzettelijke collectereis. Vers 10 spreekt dan ook in het geheel niet van zulk een reis.

Aangaande αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι zegt Dr. B. op bl. 30 zeer juist tegen Prof. Naber, dat het zeer nauw samenhangt met hetgeen in vers 10 er aan voorafgaat, en dat er geen reden

denkbaar is, waarom men het aan den tekst zou hebben toegevoegd. Het is daarom wel bevreemdend, dat hij op bl. 31 daarvan zegt, dat het „in zoover moeilijkheid zou geven, dat wij zouden moeten aannemen, dat Paulus zich hier niet gelukkig had uitgedrukt." Daar komt nog bij, dat er op uitwendige gronden, naar luid van de oorkonden, die tot ons gekomen zijn, geen aanleiding bestaat om vs. 10 als geïnterpoleerd te beschouwen.

In plaats van ὅ κατεγνωσμένος ἦν in Gal. 2:11, leest Dr. B., op bl. 32, met Prof. Naber ὅτι κατέγνωμεν ὅς ἦν („omdat wij wisten, wie hij was"), en hij verdedigt deze lezing tegen hetgeen door Prof. Prins [1]) daartegen werd ingebracht. Hij heeft echter geenszins ontzenuwd het grammatisch argument van Prof. Prins. Want wel heeft hij waarschijnlijk gemaakt, dat καταγινώσκειν ook kan beteekenen „iets aan iemand opmerken, zonder dat daarmede per se iets kwaads aan iemand opmerken bedoeld is," maar hij heeft niet aangetoond, wat door hem aangetoond had moeten worden, dat het woord ook voorkomt in de beteekenis van kennen of weten. En als Dr. B. op bl. 33 toestemt, dat het „in de eerste plaats" en „in 't bijzonder" beteekent „iets kwaads of iets belachelijks aan iemand opmerken", en uit 1 Joh. 3:20 en 21 te zien is, dat het ook voorkomt in den zin van veroordeelen en beschuldigen: — wat is er dan tegen om deze beteekenis ook hier vast te houden?

Volgens Dr. B. kan dit niet worden toegelaten, omdat in het geheele redeverband niet aan „veroordeelen" gedacht is. Dit bezwaar is echter niet van overwegenden aard, omdat daartegen van kracht blijft de opmerking van Meyer: „Petrus war durch sein anstössiges Benehmen der Gegenstand der Verurtheilung Seitens der Antiochischen Christen geworden; das öffentliche Urtheil hatte sich gegen ihn gekehrt, und so konnte P. nicht schweigen, sondern musste thun was er gewiss ungern that. Eine vis reciproca

1) *Theol. Tijdschrift* van 1887, bl. 87.

(Beng., vrgl. Rück.: weil er ein böses Gewissen hatte) hat das Part. Pass. nicht, sondern das ihn verurtheilt habende Subject ist das christliche Publicum in Antiochia." Intusschen kan καταγινώσκειν in het algemeen ook te kennen geven: waarnemen, nauwkeurig opmerken. Nemen wij het woord hier in deze beteekenis, dan krijgen wij een nog beteren zin, die geheel in den samenhang past. Want dan is de bedoeling: dat Petrus nauwkeurig was waargenomen geworden, en dat men zijn laakbare handelwijze algemeen had opgemerkt.

Gal. 2 : 14 neemt Dr. B. de conjectuur over van Prof. Naber, die ὀρθοπλοοῦσι in plaats van ὀρθοποδοῦσι leest.

Deze verandering acht ik echter geheel onnoodig en ongegrond. Het moge waar zijn, dat ὀρθοποδεῖν nergens anders voorkomt, de beteekenis daarvan is nochtans niet twijfelachtig. Gelijk Dr. B. terecht zegt, geeft het woord nl. te kennen: met rechte voeten gaan, rechtop gaan, recht handelen. Doch ik kan niet toestemmen, dat men dan κατὰ en niet πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου zou verwacht hebben, daar πρός hier volkomen juist is, indien men maar goed onderscheidt. Want men behoeft hier, evenals Rückert, Meyer, Sieffert e. a., πρός niet op te vatten in den zin van secundum. Het heeft hier geen andere, dan de meermalen voorkomende beteekenis van: tegenover, ten opzichte van, met het oog op. De woorden πρὸς τὴν ἀληθ. τ. εὐαγγελίου zijn dan een nadere verklaring van ὀρθοποδοῦσι, en geven te kennen, dat het „recht handelen" betrekking heeft op „de waarheid van het Evangelie." Mij dunkt, dat er tegen deze opvatting niets te zeggen valt.

Voor het overige is het vreemd, dat Dr. B. πρός hier in strijd acht met het spraakgebruik. Immers geeft hij van vers 14ª deze vertaling: „Maar toen ik zag, dat zij niet recht afgingen op de waarheid des evangelies" [1]). Indien nu ὀρθοπλοοῦσι πρός beteekenen kan, „recht afgaan op iets,"

1) Zie bl. 162 en bl. 379.

waarom kan dan ὀρθοποδοῦσι πρός niet beteekenen: met rechte voeten, rechtuit afgaan op iets? Ook dit zou in den samenhang geen verkeerden zin geven.

Gal. 3 : 19b en 20 zijn naar het oordeel van Dr. B. niet anders, dan glossen, die niet alleen geen zin geven in het verband, waarin zij voorkomen, maar dat verband zelfs verbreken. Hoewel het ook mij voorkomt, dat het aan niemand nog gelukt is, een alleszins bevredigende verklaring te geven van deze plaats, die reeds zooveel vruchteloos werk heeft veroorzaakt aan de exegeten, acht ik het nochtans, met het oog op de uitwendige getuigenissen, niet waarschijnlijk, dat wij daarin enkel glossen hebben te zien. Eerder zou ik aannemen, dat de tekst in buitengewone mate corrupt is. En ik vind het jammer, dat Dr. B., die zulk een groote voorliefde heeft voor de conjecturaalkritiek, geen poging gewaagd heeft om dien te herstellen, daar uit de onverstaanbaarheid nog geenszins volgt, dat wij hier met niets anders, dan glossen hebben te doen. Dr. B. had die poging kunnen wagen naar aanleiding van de door hem besproken conjecturen van Straatman en Michelsen [1]). In ieder geval schijnt mij hier de waarschuwing niet overbodig toe, om toch niet alles voor onecht te verklaren wat niet terstond verstaanbaar is.

Op goede gronden heeft Dr. B. de echtheid van Gal. 4 : 4a, 5a en 6a gehandhaafd tegen Weisse en Michelsen, omdat hetgeen daarin voorkomt, wel bezien en goed verstaan, niets bevat wat daartegen zou pleiten. Die gedeelten passen zeer goed in den samenhang. Zelfs kunnen wij verder gaan, en zeggen, dat zij daarin niet wel gemist kunnen worden. Daarentegen kan ik Dr. B. niet toestemmen, dat ὁ πατήρ, zooals hij op bl. 65 aanneemt op het voetspoor van Beza, een latere invoeging is ter verklaring van het vreemde Ἀββᾶ, al is ὁ πατήρ ook kennelijk onecht in Mark. 14 : 36.

---

1) Zie bl. 52 en 53.

Het bezwaar van Dr. B., dat men in een gebed geen vertaling verwacht, geldt hier niet, omdat hier aan geen vertaling als zoodanig gedacht moet worden. Mijn gevoelen daaromtrent vind ik in de opvatting van Meyer, en ik ben het geheel met hem eens, als hij het volgende schrijft: „'Αββᾶ, die von den Aposteln und ersten Gläubigen unzählige Mal gehörte Anrede Christi, des Sohnes Gottes, an seinen Vater, war im christlichen Gebete so stehend und heilig geworden, dass es die Natur eines Nom. propr. angenommen hatte, so dass die tief lebendige Erregtheit des Kindschaftsbewusstseins nun noch das Apellativum ὁ πατήρ hinzutreten lassen konnte, und Beides zusammen war allmählig so sollenn geworden (treffend Beng.: „haec tessera filiorum in Novo Testamento"), dass Mark. 14, 36 es sogar schon Christo durch ein Hysteron proteron in den Mund legte. Gegen diese Ansicht, welcher auch Hilgenf. und Matthias beigetreten, wendet Fritzsche ad Rom. II. p. 140 ein, dass ja ὁ πατήρ ganz das Nämliche ausdrücke, was das Aram. אַבָּא, und dass, wenn אבא die Natur eines Nom. propr. angenommen hätte, im N. T. und später dieser Name sehr oft statt θεός vorkommen, und man auch nicht ständig 'Αββᾶ ὁ πατήρ, sondern auch 'Αββᾶ ὁ θεός gesagt haben würde. Allein diese Einwände würden nur dann widerlegend sein, wenn behauptet wäre, 'Αββᾶ sei überhaupt Nom. propr. Gottes geworden (wie es im A. T. יהוה war und die übrigen Gottesnamen), so dass es bei jedwelcher Erwähnung Gottes im Gebrauche gewesen sei. Aber bloss als Gebets-name ist es zu betrachten; der Betende bloss redete Gott mit diesem Namen an, und eben weil er sich bewusst war, dass dieser Name ursprüngliches Appellativum sei und die Vaterschaft Gottes ausdrücke, setzte er noch das rein appellative entsprechende ὁ πατήρ hinzu, wodurch sich die Inbrunst des Kindschaftsgefühls ein Genüge that." Mij dunkt, dat de verklaring, die in deze woorden van het ontstaan van ὁ πατήρ gegeven wordt, zeer aannemelijk en ook zoo waarschijnlijk mogelijk is.

Terecht heeft Dr. B. op bl. 76, in overeenstemming met anderen, Gal. 4 : 25[a] als onecht uit den tekst verwijderd, en tegenover Prof. van Manen de echtheid van ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ in vers 24[b] gehandhaafd. Ook heeft hij op goede gronden op bl. 80 in Gal. 5 : 1 de verandering van εἰς τὴν ἐλευθερίαν in ἐπ' ἐλευθερίᾳ verworpen, en het op deze plaats in sommige Handschriften voorkomende ἀνέχεσθε als een schrijffout verbeterd en daarvoor ἐνέχεσθε gelezen, zooals dit ook bij Tischendorf en Westcott-Hort voorkomt.

Ik moet daarentegen van hem verschillen ten opzichte van Gal. 6 : 10[a], omdat er geen reden bestaat om hier met Prof. Naber ἕως καιρὸν ἔχομεν te lezen in plaats van ὡς καιρὸν ἔχομεν. Het is zeer goed mogelijk, dat ὡς nergens voorkomt in den zin van ἕως. Maar ὡς behoeft op onze plaats ook niet te worden genomen in deze beteekenis. Het geeft hier hetzelfde te kennen als in Luk. 12 : 58 en 24 ; 32, waar het gebruikt is in den zin van terwijl [1]), en alzoo opgevat, zoowel daar als hier een goeden zin geeft, die geheel past in het redeverband: — zoodat het voorstel van Dr. B. om ook in Luk. 12 : 58 en Joh. 12 : 35 ὡς te veranderen in ἕως mij geheel onaannemelijk toeschijnt [2]).

Op nog éene plaats wil ik hier de aandacht vestigen, hoewel zij op bl. 100 niet uitdrukkelijk door Dr. B. wordt genoemd. Namelijk Gal. 4 : 13. In aansluiting aan anderen leest hij, op bl. 68, in dit vers δι' ἀσθενείας in plaats van δι' ἀσθένειαν, omdat hij meent, dat dit laatste moeilijkheid geeft. Ik voeg mij aan de zijde van Prof. van Manen, die zich houdt aan de lezing δι' ἀσθενείας (wegens ziekte), welke zeer goed in den samenhang past, en ik kan niet zeggen,

1) Zie ook Joh. 12 : 35 en Hand. 22 : 25.

2) Volgens Meyer is ὡς hier „das gewöhnliche wie, d. i. so wie es diesem Umstande, dass wir καιρὸν ἔχομεν, entsprechend und angemessen ist.” Maar hij had zich daarvoor niet mogen beroepen op Luk. 12 : 58 en Joh. 12 : 35, omdat het geheel voor de hand ligt, op deze plaatsen ὡς te nemen in de beteekenis van terwijl.

dat Dr. B. op bl. 69 ontzenuwd heeft wat Sieffert, evenals Meyer, tot aanbeveling van de opvatting van δι' ἀσθενείας in de beteekenis van „wegens ziekte" in het midden heeft gebracht.

Maar afgezien daarvan, blijkt de juistheid dier opvatting juist uit het 14de vers, dat Dr. B. daartegen heeft aangevoerd. Hij zegt nl. op bl. 68: „Had Paulus wegens ziekte het evangelie den Galatiërs gepredikt, toen hij de eerste maal bij hen was, dan had het oorspronkelijk niet in zijn bedoeling gelegen, den Galatiërs het evangelie te prediken. In dit geval was die evangelieverkondiging niet zoo verdienstelijk als wanneer Paulus oorspronkelijk bedoeld had, den Galatiërs het evangelie te verkondigen. Wij begrijpen in het eerste geval niet, dat de Gal. hem als een engel Gods, ja als Jezus Christus hadden aangenomen. Daarvoor bestond dàn toch waarlijk die reden niet." Wij antwoorden: Wij begrijpen dat wel, omdat de Gal., ziende, dat hun, zoo onverwachts en tegen de oorspronkelijke bedoeling van Paulus in, het Evangelie gebracht werd, daarin een bijzondere beschikking van God erkennen, en hem te meer liefde en achting bewijzen moesten, die door God was gebruikt om hun zooveel heil aan te brengen. — Mij dunkt, dat deze verklaring hoegenaamd niets tegen zich heeft, en dat er alzoo ook geen grond bestaat vóór de lezing δι' ἀσθένειαν. Bovendien moet ook hier de opmerking worden gemaakt, dat het een bedenkelijke methode is, gereed te staan met de conjectuur van een andere lezing, zoodra de beteekenis van de gewone, die volgens de uitwendige getuigenissen de echte is, niet op het eerste gezicht helder in het oog springt.

Op bl. 101—108 geeft Dr. B. in zijn geheel den tekst van den Brief, die hem voorkomt, „de meest ongeschonden of echte te zijn." En op dezen grondslag bouwt hij, in het tweede Hoofddeel van zijn boek (bl. 109—276), zijn verklaring van den Brief, waarop hij (bl. 277—286) de ver-

taling van het geheel laat volgen. Evenals Dr. B. in het eerste Hoofddeel inzonderheid tegenover Prof. van Manen in het strijdperk is getreden, zoo is het inzonderheid Steck, wiens in 1888 verschenen werk over den Brief aan de Gal. 1) „zooveel opzien gebaard heeft", die in dit tweede Hoofddeel, „in annotaties met kleinere letter bij de verklaring", door hem bestreden wordt.

Dr. B. wijst op bl. 109 met nadruk er op, dat het hem te doen is om zijn eigen verklaring te geven, en niet, gelijk in zoovele commentaren geschiedt, een bonte verzameling van allerlei gevoelens en verklaringen, en dan eindelijk met de eigen verklaring voor den dag te komen." En hij voegt er aan toe: „Vooral voor hen, die met de theologische studie eenen aanvang maken, is noodig, dat zij aan de hand van éénen gids, in wien zij eenig vertrouwen stellen, eenen brief of een evangelie lezen.

Voor deze methode valt veel te zeggen. Want zonder twijfel moet worden toegegeven, dat die opsommingen van allerlei gevoelens en meeningen den lezer vermoeien, en schade doen aan de bruikbaarheid van een commentaar. Het verdient dan ook groote toejuiching, dat hoe langer zoo meer stemmen daartegen beginnen op te gaan, en dat onlangs te Freiburg het eerste Deel is verschenen van een door H. J. Holzmann, R. A. Lipsius, P. W. Schmiedel en H. von Soden bewerkten *„Hand-Commentar zum Neuen Testament"* 2), waarin met opzet vermeden wordt wat door Dr. B. te recht wordt gewraakt. Maar daartegenover mag men wel toezien, dat men niet tot een ander uiterste vervalt. En het komt mij voor, dat Dr. Baljon daaraan niet is ontkomen.

Gevoelens en meeningen, die sedert lang hebben plaats gemaakt voor betere opvattingen, uit een commentaar weg te laten, is zeer zeker een deugd. Maar zoo goed als in het geheel niet te vermelden wat door een ander in afwij-

1) *Der Galater-brief nach seiner Echtheit untersucht* etc.

2) Prof. van Manen heeft het aangekondigd in het Maart-Nummer van het *Theologisch Tijdschrift.*

king van eigen gevoelen gezegd is, als het door een zekere mate van waarschijnlijkheid zich evenzeer aanbeveelt als de opvatting, die men huldigt, — dat kan ik niet goedkeuren in de methode, die Dr. B. in zijn boek heeft gevolgd.

Een kritische zifting van het overgeleverde is inderdaad iets anders, dan het overgeleverde geheel te ignoreeren. En mij dunkt, dat het „voor hen, die met de theologische studie een aanvang maken," waarlijk niet zonder nut zou zijn, in een werk als het boek van Dr. B., dat niet voor leeken, maar voor ingewijden geschreven is, nu en dan ook kennis te maken met een ander gevoelen, dat overweging verdient.

Het doel van een commentaar is zonder twijfel: in het licht te stellen de beteekenis van den zin, waarin de auteur, wiens werk men commentariëert, zijn woorden gebezigd, en wat hij daarmede bedoeld heeft. En daar zeer wel aan te nemen is, dat het eigen gevoelen van den commentator op meer dan eene plaats behoorde vervangen te worden door dat van een ander, ten onrechte door hem verworpen en daarom ook niet medegedeeld, komt het mij wenschelijk voor, niet alles wat uitnemende voorgangers gezegd hebben met stilzwijgen voorbij te gaan, inzonderheid dáar niet, waar men zelf niet overtuigd is, het juiste te hebben getroffen.

Dr. B. heeft aan het einde van ieder vers, waarvan hij de exegese gegeven heeft, de vertaling opgenomen. Dit acht ik wel aanbevelenswaardig voor die verzen, die een afgesloten geheel vormen, doch niet voor die, welke slechts een gedeelte van den zin bevatten. Daarom zou het m. i. beter geweest zijn, indien hij zulke verzen bij de vertaling bij elkander gevoegd had. Ik wil daar echter niet op drukken, omdat die methode op zichzelve dit voordeel heeft: dat men daardoor terstond voor zich ziet het resultaat, dat men telkens verkregen heeft.

Wat nu de exegese-zelve betreft: met groote duidelijkheid heeft Dr. B. zijn gevoelen kenbaar gemaakt, en nooit

behoeft men daaromtrent in het onzekere te verkeeren. Maar ik kan niet getuigen, dat hij op de meeste plaatsen het juiste heeft getroffen. Meer dan éene aanmerking heb ik op zijn exegese, en ik acht het wel der moeite waard, de door hem gegeven verklaringen van den tekst, voor zoover zij mij voorkomen, het meest bedenkelijk te zijn, in bijzonderheden ter sprake te brengen.

Bij de verklaring van vers 3 had Dr. B. op bl. 11 nader mogen aanwijzen, of de woorden θεοῦ πατρός hier genomen moeten worden in denzelfden zin als in vers 4, waar hij ze schijnt op te vatten in den zin van „God, die de Vader is van onzen Heer Jezus Christus, den Zoon van God" 1), dan wel of God daarin wordt voorgesteld in zijn betrekking tot de geloovigen, die Hij in onzen Heer Jezus Christus tot zijne kinderen heeft aangenomen 2). Bovendien is het niet duidelijk, wat wij hebben te denken bij „Genade zij u en vrede." Dr. B. heeft wel van het woord genade gezegd, dat het in het N. T. in 't bijzonder beteekent „de geneigdheid Gods jegens de zondige menschheid, jegens een zondaar," en dat daarin ligt, „het vrijwillige, onafhankelijke van Gods liefde, van werk of iets anders," maar de kracht en de eigenlijke beteekenis van χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη had hij wel wat meer in het licht mogen stellen. Ook ware het niet overbodig geweest, „vooral voor hen, die met de theologische studie een aanvang maken," met een enkel woord de aandacht te vestigen op de beteekenis van de praep. ἀπό. Dit is evenwel niet van zooveel gewicht als het volgende. Ik blijf er dan ook niet langer bij stilstaan.

Op bl. 118 zegt Dr. B. met het oog op de woorden τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν in vers 4, dat het doel van des Heeren overgave was, „dat Hij ons van zonden bevrijden zou."

1) Ik maak dit op uit deze woorden van bl. 113: „Van daar de tegenstelling: Niet door een mensch, maar door middel van Jezus Christus, doch niet door middel van Jezus Christus als mensch, maar door den verhoogden Heer, den Zoon van God."

2) Vgl. Gal. 3:26 en 4:5—7.

Dit is niet juist. Eerst bij hetgeen met ὅπως begint, en waarvan Dr. B. te recht zegt, dat daarmede de zedelijke invloed van Jezus' dood wordt geschetst, moet aan dat „bevrijden van zonden" worden gedacht. Bij τοῦ δόντος ἑαυτὸν π. τ. ἁμ. ἡμῶν daarentegen heeft men bepaald te denken aan het dragen van de straf der zonden, om verzoening, vergiffenis daarvoor te kunnen aanbrengen.

Ik heb nog meer bezwaren tegen de exegese van dit vers. Bij de verklaring van de woorden ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ schijnt Dr. B. „de tegenwoordige booze eeuw gelijk te hebben gesteld met „de tegenwoordige booze wereld." Immers zegt hij, na die „eeuw" op bl. 118 genoemd te hebben „den boozen tijd, den tijd, waarin zoovele booze, zedelijk slechte invloeden werkzaam waren," dat „de ware Christenen, hoewel levende in deze tegenwoordige booze wereld, haar niet meer toebehooren." Dit is onjuist en brengt verwarring te weeg, daar de „booze eeuw" of de „booze tijd" niet hetzelfde is als de „wereld," waarvan sprake is in de door Dr. B. aangehaalde plaatsen Rom. 12:2, 1 Cor. 2:6, 3:18 en 2 Cor. 4:4.

Voorts is het beter, ἐξαιρεῖσθαι te nemen in de beteekenis van uitrukken, ontrukken, en bij ἐκ niet te denken aan de „macht," maar aan de gemeenschap met die booze eeuw, omdat dit meer in overeenstemming is met de beteekenis van die praep.

Ook verdient de vertaling: uit de tegenwoordige booze eeuw de voorkeur boven de door Dr. B. gegeven overzetting: „van de tegenwoordige booze eeuw," en is het niet aanbevelenswaardig, te spreken van „bevrijding van de macht der ZONDEN," en moet in dezen zin gesproken worden van de „macht der zonde," daar dit in het N. T. het doorgaande spraakgebruik is. Daarbij had Dr. B. wel nader mogen verklaren, in welken zin κατὰ τὸ θέλημα hier moet worden opgevat.

Dr. B. heeft de verzen 4 en 5 bij elkander genomen. Ik heb daarop geen aanmerking. Maar ik vind het vreemd, dat hij bij de verklaring het 5de vers met stilzwijgen is voorbijgegaan.

In Gal. 1 : 6 geeft Dr. B., op bl. 120, aan ἐν χάριτι Χριστοῦ de beteekenis van „door de genade van Christus." En dit interpreteert hij aldus: „door de prediking daarvan, door de prediking van het genadebewijs van Christus, dat Hij zichzelven gaf voor onze zonden, opdat Hij ons verlossen zou van de tegenwoordige booze eeuw (vs. 4)."

Tegen deze verklaring moet worden opgemerkt: dat hier geen sprake is van „de prediking" der genade van Christus; dat het woord „geroepen" moet worden opgevat in den zin van Rom. 8 : 28, gelijk blijkt, niet alleen uit κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν van vers 4[b], maar ook uit vers 15, waar niet aan een „prediking" kan worden gedacht, omdat Paulus niet door zulk een prediking „geroepen" was geworden; en dat de uitdrukking „genade van Christus" niet beteekent „het genadebewijs van Christus," maar: de genade Gods, die in Christus verschenen is [1]). Daarom moet ἐν hier niet instrumentaal, maar in de beteekenis van εἰς worden opgevat. In deze beteekenis komt het meermalen voor, zooals te zien is uit plaatsen als 1 Cor. 7 : 15, Efez. 4 : 4 en 1 Thess. 4 : 7. De bedoeling is dan, dat de geloovigen in Galatië door God geroepen waren tot de genade, die Hij schonk in zijnen Zoon Jezus Christus [2]).

---

1) Vgl. o. a. Rom. 5 : 15; Tit. 3 : 6 en 7; Hand. 14 : 3 en 20 : 24.

2) Tegen deze verklaring heeft Meyer ten onrechte ingebracht, „dass diese Prägnanz im Griechischen und im N. T. nur bei Verbis der Bewegung (wie ἔρχεσθαι, εἰςιέναι, ἐμπίπτειν u. s. w.) unbestritten ist." Want niet alleen blijkt uit de boven door mij aangehaalde plaatsen op voldoende wijze, dat ἐν wel degelijk „durch Redekürze, das Ergebniss der Richtung anzeigend, diese selbst mit einschliessen" kan, maar ook geeft Meyer zelf daarvoor een argument aan de hand, terwijl hij getuigt, dat dit alleen kan worden toegelaten bij werkwoorden van beweging. In het woord roepen ligt immers een beweging opgesloten. Voor het geval, dat dit laatste in twijfel mocht worden getrokken, wijs ik op Matth. 10 : 16, waar ἐν en niet εἰς is gebruikt bij ἀποστέλλειν, waarbij niet meer dan bij καλεῖν aan een beweging kan worden gedacht, omdat beide woorden in dit opzicht op dezelfde lijn staan. Voor het overige schrijf ik hier af wat Harting zoo goed heeft gezegd in zijn *Grieksch-Nederduitsch Handwoordenboek op het N. T.*, in voce ἐν: „ἐν wordt niet alleen met verba van rust verbonden,

Gal. 1 : 7 heeft Dr. B. zonder voldoenden grond de woorden *ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο* uit den tekst geschrapt. En dan was het zeer gemakkelijk, op bl. 9 tegen Prof. van Manen te zeggen, dat *εἰ μή* hier niet „maar” kan beteekenen, omdat het deze beteekenis niet hebben kan in het begin van een zin zonder voorafgaande ontkenning. Doch dit daargelaten, acht ik de interpretatie, die hij op bl. 9 en bl. 121 van *εἰ μή τίνες εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς* geeft, zeer onwaarschijnlijk.

Die woorden zouden nl. moeten beteekenen: „tenzij zij, die u beroeren, mannen van beteekenis zijn.” Ik zou willen weten, waar *τίνες* in deze beteekenis voorkomt in het N. T., en waaruit wel op te maken zou zijn, dat Paulus zich hier, gelijk door Dr. B. wordt aangenomen, op ironische wijze heeft uitgedrukt. Mij dunkt, dat de geachte schrijver zijn verklaring van *τίνες* wel nader had mogen motiveeren. Ook heeft hij mij door hetgeen hij zegt op bl. 121 in het geheel niet overtuigd van de ironie, die hij hier bij den apostel onderstelt. Ik voor mij doe dan ook liever een keuze tusschen de opvatting, die door Meyer verdedigd is, en die, welke door Rückert, op het voetspoor van anderen, is voorgestaan, dan de exegese van Dr. B. over te nemen.

Ik zou al te uitvoerig worden, indien ik Dr. B. bij zijn exegese op den voet wilde volgen. Daarom vestig ik met betrekking tot het eerste Hoofdstuk van den Brief nu nog maar alleen de aandacht op de verklaring van het 24ste vers. Op bl. 138 interpreteert Dr. B. dit vers aldus: „En zij verheerlijkten in mij, in mijn persoon, in mijn werk, in

---

maar ook met verba van beweging, doch zóó dat de beweging als geëindigd en in een blijvenden toestand overgegaan wordt voorgesteld, juist op tegenovergestelde wijze als *εἰς*; bijv. *ἀποστέλλω ὑμᾶς ἐν μέσῳ λύκων*, Matth. 10 : 16, *ἔθετο ἐν φυλακῇ*, Matth. 14 : 3, *ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ*, Matth. 16 : 27, *μετήλλαξαν … ἐν τῷ ψεύδει*, Rom. 1 : 25, *κατέβαινεν ἐν τῇ κολυμβήθρᾳ*, Joh. 5 : 4, van daar soms in den zin van tot, om het einddoel der bedoelde werkzaamheid uit te drukken, *ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν* = om in vrede te zijn, d. i. tot vrede, 1 Kor. 7 : 15; *ἐν μιᾷ ἐλπίδι* = tot ééne hoop, Efez. 4 : 4.”

de genade mij bewezen, in het resultaat, door mij verkregen, God." Dit is niet geheel juist, daar de woorden „in mijn werk" en „in het resultaat, door mij verkregen", een gedachte bevatten, die niet opgesloten ligt in ἐν ἐμοί, maar door Dr. B. er in gelegd werd. Paulus heeft bij ἐν ἐμοί niet het oog op den arbeid door hem verricht in den dienst van het Evangelie, maar op hetgeen aan hem geschied is, „toen het Gode behaagde, zijn Zoon in hem te openbaren" 1). En de christenen prezen er God voor, nog voordat Paulus eenig resultaat op zijn werk had kunnen zien.

Doen wij nu een greep in de exegese, die Dr. B. van het tweede Hoofdstuk geeft.

De woorden ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν in vers 2 interpreteert Dr. B. 2) op deze wijze: „Paulus ging op volgens eene openbaring, eene innerlijke openbaring. De stem des harten drong hem. Door God meende hij daartoe geroepen te zijn."

Het komt mij voor, dat deze interpretatie niet beantwoordt aan de bedoeling van den apostel, omdat bij ἀποκάλυψις niet gedacht moet worden aan een „drang van de stem des harten" en ook niet aan een „meenen", door God geroepen te zijn, maar aan een bepaalde goddelijke aanwijzing of opdracht. In dezen hoogeren zin, waarbij de beteekenis van het woord als zoodanig zich van zelf wijzigt naar het object der ἀποκάλυψις, komt dit woord in het N. T. altijd voor, gelijk wij o. a. zien uit Hoofdst. 1 : 12, waar het zooveel te kennen geeft als: bekendmaking, mededeeling, maar een bekendmaking, een mededeeling, die onmiddellijk van Boven kwam, en waaromtrent geen twijfel kon bestaan.

Ik heb bovendien bezwaar tegen de verklaring van μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον, omdat ik in het verband geen aanleiding vind om met Dr. B. „twijfel, vrees, bezorgdheid" bij Paulus te onderstellen, en aan te nemen, dat hij vreesde, „dat zijn tegenwoordig en vroeger werk niet met den ge-

1) Zie vers 15 en 16.
2) Op bl. 146 en 147.

wenschten uitslag bekroond zou worden." Voor deze vrees is hier immers geen plaats, daar Paulus *κατὰ ἀποκάλυψιν* naar Jeruzalem ging, en, overtuigd van hetgeen hij gezegd heeft in Hoofdst. 1 : 11 en 12, waarlijk niet behoefde te twijfelen aan den triomf van zijn zaak.

Ik houd het dan ook met Meyer, die *μήπως* opvat in den zin van *num forte*, en het vers aldus interpreteert: „ich legte ihnen mein Heidenevangelium behuf einer von ihnen anzustellenden Prüfung der Frage vor, ob ich nicht etwa vergeblich liefe oder gelaufen sei. Der Apostel selbst einerseits war über diese Frage nicht ungewiss da er sein Evang. aus Offenbarung hatte, und ihm bereits eine so reiche Erfahrung zur Seite stand, dass er gewiss nicht den Untergang seiner bisherigen Wirksamkeit gefürchtet hat..... Aber er wollte die Erachtung und Erklärung der Gemeinde und der Apostel bewirken."

Gal. 2:8 wordt door Dr. B., op bl. 153, aldus verklaard: „God werkte tot het apostelschap der besnijdenis en der voorhuid, of der heidenen, opdat het apostolaat zoowel onder Joden als heidenen rijke vruchten zou dragen. Zij zagen de Goddelijke bedeeling uit de gezegende werkzaamheid.'"

Deze opvatting is niet naar de bedoeling van den tekst. De praep. *εἰς* beteekent hier met betrekking tot, en met *ἐνεργήσας εἰς ἀποστολήν* wordt aangeduid, dat God zoowel Petrus als Paulus door zijn goddelijke inwerkingen bekwaam heeft gemaakt tot hetgeen het apostelschap met zich medebrengt. Hier is geen sprake van een wijzen op de „ervaring" in den zin van een „gezegende werkzaamheid." Daarover wordt eerst in het volgende vers gesproken.

De vertaling moet dan ook niet luiden: „Want Hij, die voor Petrus werkte tot het apostelschap der besnijdenis, werkte ook voor mij voor (onder) de heidenen", maar: Want Hij, die voor Petrus werkte met betrekking tot het apostelschap der besnijdenis, werkte ook voor mij met betrekking tot de Heidenen.

De beteekenis van „voor de heidenen" kan aan εἰς τὰ ἔθνη niet worden toegekend, en indien „onder" de Heidenen bedoeld was, dan zou er gestaan hebben ἐν τοῖς ἔθνεσιν en niet εἰς τὰ ἔθνη. Dat εἰς hier niet genomen kan worden in de beteekenis van *tot*, had Dr. B. zelf kunnen inzien, wanneer hij bedacht had, dat het geen goeden zin geeft, te zeggen, dat God „ook voor Paulus, ten zijnen behoeve tot de heidenen werkte." „*Ten behoeve van iemand tot de Heidenen werken*" is immers blijkbaar alles behalve verstaanbaar.

Op blz. 160 zegt Dr. B. van Gal. 2:12[b], dat de Imperfecta συνήσθιεν, ὑπέστελλε en ἀφώριζεν niet wijzen op een bepaald feit, maar op de *gewoonte* van Petrus om zich te onttrekken.

Deze opvatting is niet in overeenstemming met het verband, waaruit duidelijk te zien is, dat hier wel degelijk sprake is van een bepaald feit. *Zoodra* „sommigen van Jakobus gekomen waren", onttrok zich Petrus, en scheidde hij zich af. Hij deed dit op eenmaal en terstond.

Terecht zegt dan ook Meyer, dat die Imperfecta zijn „die gewöhnlichen *adumbrativa*; sie lassen den Rückzug und die Absonderung des Petrus wie *vor den Augen* der Leser vor sich gehen. Dagegen ist das folgende συνυπεκρίθ. der eingetretene weitere Act, welcher hinzukam, den P. herauszufordern; daher *Aor.*"

Volgens Dr. B. wijst wel het volgende vers op een bepaald feit. Maar om welke reden zou dit dan niet evenzeer mogen gelden van vers 12, waarvan vers 13 het onmiddellijk gevolg is?

Op bl. 261 zegt Dr. B. van ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου in vers 14, dat het te kennen geeft „de waarheid, de oprechtheid, die het evangelie eischt, en dus geen geveinsdheid, huichelarij of menschenvrees."

Deze verklaring verdient geen aanbeveling. In dezelfde beteekenis als in vers 5 moet hier ἀληθ. τ. εὐαγγ. worden

genomen. Mij dunkt, dat dit voor de hand ligt, en dat men niet zonder bepaalde reden van die beteekenis mag afwijken.

Rückert heeft, wat den zin betreft, de juiste verklaring gegeven in zijn Commentaar op onzen Brief. Hij zegt nl. „Weit richtiger ist: in Bezug auf die Wahrheit des Ev., und daher μὴ ὀρθοπ. π. τ. ἀλ. τ. εὐαγγ. der Wahrheit des Ev. nicht angemessen, dem (erkannten) wahren Sinne des Christenthums zuwider handeln... Ihr Handeln enthielt immer die Erklärung, der Heidenchrist sei als Heide geringer als der Judenchrist, es fehle ihm noch Etwas, eine Bedingung der vollkommenen Gleichstellung... Dachten sie nun wirklich so — wie dies wohl bei der Mehrzahl der Fall war — so wichen sie in einem wichtigen Punkte von dem, was Paulus für die Wahrheit ansah, ab, waren also für ihn in Irrthum befangen; dachten sie nicht so — was vielleicht Petri Fall war —, so heuchelten sie, ihr Handeln stand in Widerspruch mit ihrer besseren Einsicht."

Op bl. 164 mis ik in de verklaring, die Dr. B. van Gal. 2 : 17 geeft, een duidelijke exegese van de woorden Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος, daar de vraag „Maar is Christus in plaats van een bevorderaar, een dienaar der gerechtigheid dan een dienaar der zonde geworden, stelt hij zijne krachten daarvoor beschikbaar?" niet daarvoor kan doorgaan [1]).

Op bl. 165, bij de behandeling van vers 18, drukt Dr. B. zich daaromtrent iets duidelijker uit. Ik heb dan ook geen aanmerking op hetgeen hij daar zegt met het oog op Χρ. ἁμαρτ. διάκονος, maar moet wel bedenking maken tegen het gezegde, dat Paulus de wet heeft „afgeschaft". Dit toch is

---

1) Meyer interpreteert: „ἁμαρτ. mit Nachdruck, dem δικαιωθῆναι gegenüber, voran: einer, durch den Sünde Dienstleistung empfängt, Sünde hergestellt und befördert wird. Das Gegentheil διάκονοι δικαιοσύνης, 2 Kor. 11, 15." En hij citeert deze glosse van Luther: „Wer durch Werk will fromm werden, der thut eben als machte uns Christus durch seinen Dienst, Amt, Predigen und Leiden allererst zu Sündern, die durchs Gesetz müssten fromm werden, das ist Christus verleugnet, gekreuziget, verlästert und die Sünde wiedergebauet, die zuvor durch's Glaubens Predigt abgethan war."

zoo in het algemeen als het daar geschreven staat geenszins het geval. Want de wet als zoodanig is door Paulus niet „afgeschaft." Wel heeft hij opgehouden, zich aan de wet vast te houden, om daardoor gerechtvaardigd te worden; wel heeft hij laten varen het ceremoniëele gedeelte van de wet, maar de wet als zoodanig is door Paulus niet „afgeschaft." Op bl. 229 en bl. 241 onderscheidt Dr. B. „den zedelijken inhoud der wet" van „de ceremoniëele wet". Dit had hij ook hier mogen doen.

De bedoeling van vers 20 is door Dr. B. op bl. 167 niet goed teruggegeven. Paulus wil in dit vers niet zeggen, dat hij, „getroffen door den vloek der wet, zijne doemwaardigheid inziende, zijne toevlucht tot Christus genomen heeft en de wet vaarwel heeft gezegd." Maar wel spreekt hij hier uit, dat hij door het geloof tot zulk een innige gemeenschap met Christus gekomen is, dat hij in Hem ook zelf den kruisdood gestorven is, zoodat hij ook zelf den vloek der wet, waardoor Christus getroffen werd, in Hem gedragen heeft, én van nu af aan zijn vroeger leven van onderworpenheid aan de wet een einde heeft genomen. In den tekst als zoodanig is er geen sprake van „zijn doemwaardigheid inzien en de toevlucht nemen tot Christus", al is dit ook de onderstelling, waarvan de apostel daarbij uitgaat.

Ik heb eveneens bezwaar tegen de woorden „zijn oud zelfzuchtig, zondig leven heerscht niet meer, is niet meer zijn leidend beginsel", nl. als verklaring van de woorden *ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ*, daar deze woorden in dit verband niet anders te kennen geven dan de ethische persoonlijkheid van Paulus in haar vóorchristelijken toestand van onderworpenheid aan de wet, hetgeen niet op te maken is uit de interpretatie van Dr. B.

Ook komt het mij voor, niet juist te zijn, als hij „het leven in het vleesch", waarvan Paulus op deze plaats spreekt, gelijk stelt met „het uitwendige leven". Want Paulus spreekt hier niet slechts over zijn uitwendig, maar ook over zijn innerlijk leven, over het geheele leven, dat hij na zijn

bekeering, sedert zijn in gemeenschap treden met Christus, leeft, het leven in alles, waardoor het zich kenmerkte en waarin het zich uitte. Indien hier „eenvoudig" bedoeld was „het uitwendige leven", dan had Dr. B. met het oog daarop niet mogen zeggen van Paulus, „dat hij bij zijn leven zich bewoog in en kracht putte uit het geloof."

Wat voorts door Dr. B. op bl. 168 met betrekking tot de woorden „die mij liefgehad heeft, en zichzelven voor mij overgaf" geschreven is, ligt niet in den tekst, maar werd door hem er in gebracht. Daar is hier geen enkele reden om aan te nemen, dat Paulus in het licht wilde stellen, dat zijn leven „een werkdadig, een praktisch leven moest zijn, al was zijn leven een leven des geloofs en niet der wet", en „dat de lezer dus erkennen moest, dat er nog eene andere bron der zedelijkheid en van het goede was dan de wet alleen."

Ook de verklaring, die Dr. B. van het 21ste vers heeft gegeven, moet geacht worden, bezijden de waarheid te zijn. De geachte schrijver heeft kennelijk de bedoeling van Paulus ook hier niet goed begrepen. Men behoeft de interpretatie van Meyer maar naast de zijne te leggen, om dat bevestigd te zien. Meyer zegt nl. van vers 21: „Negative, dem widersacherischen Judaismus entgegengesetzte Seite des Lebens, welches P. seit V. 19 als das seinige gezeichnet hat. Durch diese Negative mit ihrer tragischen Begründung εἰ γὰρ etc. wird das verkehrte Benehmen des Petr. vollends geschlagen. — Nicht hebe ich auf (wie es durch Wiedergeltendmachung des Gesetzes geschieht) die Gnade Gottes die durch den Versöhnungstod Christi sich erwiesen hat). — ἀθετῶ) wie 3, 15. Luk. 7, 30. 1 Kor. 1, 19. 1 Tim. 5, 12. Hebr. 10, 28: mache unwirksam; s. d. Folgende. Es ist hier die im Judaistischen Wesen thatsächlich erhaltene Annullirung der Gnade Gottes in Christo, die ja ausser Wirksamheit gesetzt ist und nicht gerecht machen kann, wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit hergestellt wird. Die Verwerfung der Gnade, welche hierin liegt, ist die fac-

tische.... — εἰ γὰρ etc.) rechtfertigt das eben gesagte οὐκ ἀθετῶ. — διὰ νόμου) durch's Gezetz, nämlich als das die Rechtfertigung vermöge der ihm entsprechenden Werke vermittelnde Institut (vrgl. z. 3, 11). Es ist mit Nachdruck vorangestellt, so dass im Nachsatze Χριστός entspricht. — δωρεάν) ohne Grund, ohne Ursache.... Unnöthiger Weise wäre dieser Tod, wie eine Luxusthat wäre er geschehen, wenn das, was er bewirken sollte, auf dem Wege des Gesetzes erreicht würde. Treffend Erasm.: „est autem ratiocinatio ab impossibili." Beachte den ausschliessenden Ausdruck des Begründungssatzes, der auch keine halbirende Theilung der Rechtfertigung zwischen Gesetz und Gnade zulässt." Men gevoelt het: hier is een meester, een exegeet aan het woord.

Nemen wij nu enkele verzen uit het derde Hoofdstuk.

Het is vreemd, dat Dr. B. op bl. 174 afwijkt van zijn gewoonte om de gevoelens van anderen niet te vermelden, en daar op eenmaal melding maakt van de verklaring, die anderen hebben gegeven van προεγράφη in vers 1. Als in het voorbijgaan doe ik dit opmerken, daar ik het overigens geheel eens ben met de exegese van dit vers.

Daarentegen heb ik bezwaar tegen zijn opvatting van ἐξ ἀκοῆς πίστεως in vers 2. Het komt mij voor, dat Dr. B. hier niet goed onderscheidt, als hij, op blz. 175, die woorden aldus verklaart: „uit het hooren, aanhooren van het geloof, uit de geloofsprediking, die gij hoordet, de prediking, die over het geloof handelde." Want ἀκοή kan worden opgevat òf in de beteekenis van het gehoorde, d. i. van de prediking, òf in die van het aanhooren (auditio), doch niet in beide beteekenissen te gelijk, gelijk wij dat hier vinden bij Dr. B. Bij „aanhooren van het geloof" treedt het aanhooren, en bij geloofsprediking de *prediking* op den vooorgrond. Neemt men op deze plaats het woord in den zin van „aanhooren", dan zou πίστις moeten worden opgevat in den zin van „geloofsleer", hetgeen door Dr. B. terecht wordt verworpen.

M. i. beteekent ἐξ ἀκοῆς πίστεως: uit de prediking des geloofs, d. i. uit de prediking, die over het gelooven handelt. Maar dan mag niet tegelijkertijd aan ἀκοή de beteekenis van „aanhooren" worden toegekend, al is het waar, dat die prediking aangehoord moet worden, zal het tot het geloof kunnen brengen.

Ook uit de door Dr. B. op bl. 178 gegevene verklaring van vers 5 blijkt, dat hij het met zichzelven niet eens is ten opzichte van de opvatting van ἐξ ἀκοῆς πίστεως, daar hij op deze plaats niet meer spreekt van „hooren, aanhooren van het geloof", maar alleen van „geloofsprediking" en „prediking des geloofs", hetgeen hij gelijk stelt met het geloof, als hij zegt: „Nog sterker dan daar (nl. in vers 2) was uitgedrukt, wil Paulus hier zeggen, dat de Galatiërs door de prediking des geloofs of door het geloof zijn, die zij zijn." Mij dunkt, dat de prediking des geloofs niet hetzelfde is als het geloof. Men kan immers aan die prediking zijn toestemming geven, en haar als waarheid aannemen, zoodat men de gedachte aan een rechtvaardiging uit de werken der wet geheel prijs geeft, zonder daarom nog in waarheid te zijn gekomen tot het geloof, het subjectief geloof, dat de rechtvaardiging aanbrengt.

Van Gal. 3 : 6 geeft Dr. B. op bl. 179 deze interpretatie: „Abraham geloofde in God en zijn geloof werd hem tot gerechtigheid gerekend, was het middel, waardoor hij zijne gerechtigheid verkreeg, waardoor hij voor rechtvaardig verklaard werd."

Daartegen moet worden aangemerkt: ten eerste, dat op deze plaats geen sprake is van een gelooven in God, daar er niet staat ἐπίστευσεν εἰς of ἐπὶ τὸν Θεόν, maar ἐπίστευσε τῷ Θεῷ, hetgeen hier zooveel beteekent als: geloof geven aan God, vertrouwen op God, op het woord door Hem gesproken, en zich daarop verlaten.

Ten tweede geldt als bezwaar tegen die interpretatie, dat het in dit verband niet juist is, te zeggen, dat Abraham's geloof het „middel" was, „waardoor hij zijn gerechtigheid

verkreeg, voor rechtvaardig verklaard werd", daar de bedoeling niet anders is, dan dat God Abr. als een rechvaardige beschouwd en behandeld heeft alleen op grond, om der wille van dat geloof, zonder daarbij iets anders dan dit geloof in aanmerking te doen komen. In een wetenschappelijk werk mag dat onderscheid wel in het oog worden gehouden. En te meer had Dr. B. daarop mogen letten, omdat hij er met nadruk op wijst, dat het voor de Gal. „niet op het geloof als het middel hunner rechtvaardiging, maar op het geloof als zoodanig aankwam."

Ten opzichte van de verklaring van Gal. 3:8 komt het mij voor, dat Dr. B. op bl. 181 wel wat nader had mogen zeggen, wat hij bedoelt, als hij ἐν σοί verklaart met „in u, in gemeenschap met u."

Maar ik heb nog een andere aanmerking, die van meer gewicht is. Zij geldt hetgeen Dr. B. gezegd heeft aangaande hetgeen er opgesloten ligt in het „gezegend worden" van alle volken. Volgens Dr. B. mag daarbij niet gedacht worden aan de rechtvaardiging, die men daarvan onderscheiden moet, maar heeft men daarbij te denken aan de „krachten, gaven en werkingen des H. G. als vruchten van de rechtvaardiging" [1]).

Dit is zeer zeker onjuist. Het geheele verband doet duidelijk zien, dat Paulus hier wel degelijk op de rechtvaardiging het oog heeft. Men leze maar vers 10—13, de nadere verklaring van vs. 9, dat het „gezegend worden" van vers 8 weder opneemt. Ook zie men het 14[de] vers, waarin eerst van de „zegening van Abraham," en daarna van de „belofte des Geestes" gesproken wordt, terwijl er geen grond bestaat om aan te nemen, dat de apostel met beide uitdrukkingen hetzelfde bedoeld heeft.

Bij de verklaring van vers 9 op bl. 182 zegt Dr. B., dat die „zegen" wel onderscheiden mag worden van de rechtvaardiging, „omdat die zegen ook hier na het geloof komt." Dit argument heeft echter de kracb niet, die daaraan door

1) Zie bl. 182.

hem wordt toegekend, omdat immers ook de rechtvaardiging na het geloof komt.

De verklaring, door Dr. B. van vers 12 gegeven, is zeer onvoldoende. Zij is meer een korte, onduidelijke paraphrase, dan gezonde exegese. Ook had Dr. B. wel mogen zeggen, in welken zin hier ζήσεται moet worden verstaan.

Ik doe dit even opmerken, om meer bepaald de aandacht te vestigen op vers 15. Dr. B. vat in dit vers (op bl. 187 en 188) het woord διαθήκη op in den zin van testament of beschikking. Deze opvatting is echter van allen grond ontbloot. In die beteekenis komt dat woord nergens bij Paulus voor, maar overal in die van verbond. Men zie vers 17, waar het bepaald geen goeden zin zou geven, indien het genomen werd in de beteekenis van „testament," en eveneens Hoofdst. 4 : 24. Een verbond, en niet een „testament" heeft God met Abraham gemaakt.

Dr. B. meent, dat er dan niet ἀνθρώπου, maar ἀνθρώπων zou gestaan hebben. De kracht van dit argument vat ik niet. Met hetzelfde recht, waarmede niet alleen in vers 12 van ons Hoofdstuk, maar ook in Hoofdstuk 1 : 1 en 2 : 16 een enkelvoudige vorm van ἄνθρωπος gebruikt is, staat ook in ons 17de vers ἀνθρώπου en niet ἀνθρώπων. Daarbij komt, dat ἀνθρώπου διαθήκη het analogon is van διαθήκη Θεοῦ.

Een ander bezwaar van Dr. B. is: „dat het geen' zin zou geven, dat een derde aan een verbond niets toevoegt." Maar Paulus neemt ook de mogelijkheid daarvan niet aan, en zegt in ons vers uitdrukkelijk, dat zulk een „toevoegen" niet geschiedt. — Ook het argument, ontleend aan vs. 18, waar van „erfenis" gesproken wordt, treft het doel niet, daar bij κληρονομία niet behoeft gedacht te worden aan een erfenis in den zin van een „testament."

Op bl. 199 interpreteert Dr. B. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε aldus: „Want zoovelen als gij tot Christus gedoopt zijt, d. i. bij den doop tot Christus in betrekking zijt gebracht, gedoopt zijt tot de belijdenis van Christus, u verplichttet Hem te belijden."

Tegen deze interpretatie geldt, dat de uitdrukking „tot Chr. gedoopt" wel beteekent „door den doop tot Chr. in betrekking gebracht," maar geenszins „gedoopt tot de belijdenis van Chr." Van zulk een „belijden" is hier in het geheel geen sprake, en evenmin van een „verplichting," die men daartoe op zich nam. Het verband doet enkel denken aan een levende betrekking tot Christus, een betrekking, die een levensgemeenschap met Christus teweegbrengt, en wel zulk een levensgemeenschap als waardoor men op de innigste wijze met Hem verbonden wordt.

Bovendien is het af te keuren, verschillende opvattingen van *βαπτίζειν εἰς* zoo aaneen te rijgen, gelijk Dr. B. gedaan heeft. Of beteekent „gedoopt te zijn tot de belijdenis van Chr." precies hetzelfde als „door den doop tot Chr. in betrekking gebracht te zijn"?...

Ik kom nu tot de exegese van het 4de Hoofdstuk. Boven de verklaring, op bl. 203 en 204 door Dr. B. van *στοιχεῖα* in vers 3 gegeven, geef ik verreweg de voorkeur aan die van Meyer.

Op bl. 205 moet worden afgekeurd, dat Dr. B. bij de exegese aan *γενόμενον* de beteekenis van „geboren" toekent, terwijl hij in de vertaling „geworden" schrijft. Dit veroorzaakt verwarring. Bovendien komt het mij voor, dat Dr. B. niet voldoende heeft doen uitkomen, wat Paulus heeft willen zeggen met *γενόμενον ὑπὸ νόμον*. Zeer zeker heeft hij er iets *meer* mede bedoeld, dan Dr. B. heeft gemeend, toen hij schreef: „Geboren onder de wet, d. i. onder de bedeeling der wet. De bedoeling is dan: Geboren als een eenvoudig Joodsch kind." Mij schijnt het toe, voor de hand te liggen om aan te nemen, dat de apostel daarbij het oog heeft gehad op hetgeen hij schreef in Hoofdst. 3 : 13 en 14 [1]), en dat het 5de vers ons daaromtrent zoo duidelijk mogelijk inlicht. Ik heb wel niets tegen de verklaring, die Dr. B. van

1) Vgl. Rom. 8 : 3 en 4.

dit 15[de] vers geeft, maar hij had het 4[de] in onmiddellijk verband daarmede moeten beschouwen.

De op bl. 207 door Dr. B. gegeven verklaring van διὰ Θεοῦ in vers 7 is niet geheel juist. Met διὰ Θεοῦ wordt hier niet bedoeld „door de belofte Gods", maar kennelijk heeft Paulus daarbij het oog gehad op de daad Gods, waarvan gesproken is in vers 4, en op het doel van die daad, waarop het 5[de] vers ons wijst.

Voorts moet ik aanmerking maken op hetgeen op bl. 208 door Dr. B. bij de interpretatie van vers 9 gezegd wordt. Wij lezen daar: „Dit „door God gekend zijn" volgt hier op het kennen van God, en vloeit dus daaruit voort." Dit kan niet worden toegelaten, omdat in μᾶλλον δὲ (= imo vero) een correctieve opklimming ligt opgesloten, en niet met Dr. B. daaraan de beteekenis mag worden toegekend van „ja veel meer, om nog iets grooters te zeggen."

Bovendien mag „door God gekend" niet zonder nadere aanduiding worden opgevat in de beteekenis van „de gemeenschapsoefening en levensmededeeling van dien God gevoelende." Dr. B. verwijst bij zijn verklaring naar 2 Tim. 2 : 19. Doch het „kennen", waarvan de apostel daar spreekt, heeft geenszins de beteekenis van „de gemeenschapsoefening en levensmededeeling van God gevoelen."

Volgens Dr. B. (zie bl. 211) bestaat er in vers 12 geen verband tusschen οὐδέν με ἠδικήσατε en de woorden, die daaraan voorafgaan, omdat men dan daarbij zou moeten aannemen een „daar gij", dat er niet staat.

Daartegen moet worden opgemerkt: 1° dat dit „daar gij" er wel niet uitdrukkelijk staat, maar toch opgesloten ligt in den zin; en 2° dat οὐδέν με ἠδ. met Dr. B. als iets nieuws te beschouwen niet alleen tegen zich heeft, dat het, met het voorgaande woord verbonden, een zeer goeden zin geeft, maar ook, dat vers 13 geenszins als een nader bewijs daarvan kan worden aangemerkt, hetgeen door Dr. B. wel beweerd, maar in het geheel niet aangetoond is geworden.

Bovendien is het niet juist, op bl. 210 te zeggen, dat de bedoeling van γίνεσθε ὡς ἐγώ is: „Wordt, gij lezers! gelijk ik gewoonlijk ben, zoo vrij van de wet". Dit „gewoonlijk" ligt niet in den tekst, en mag bij de exegese er dan ook niet in worden gebracht.

Ik laat de vraag rusten, of in vers 15 de lezing τίς niet de voorkeur verdient boven de lezing ποῦ, die door Dr. B. wordt gevolgd, al komt het mij voor, dat τίς de echte lezing is, omdat het waarschijnlijker te achten is, dat men het grammatisch niet geheel juiste τίς in ποῦ veranderd heeft, dan dat het omgekeerde het geval is geweest. Liever vestig ik de aandacht op het vreemde van het feit, dat Dr. B. hier zooveel gewicht hecht aan de uitwendige getuigen, die pleiten voor ποῦ, terwijl hij anders bij zijn kritiek op inwendige gronden steunt. Daarbij doe ik opmerken, dat Dr. B. zich ten onrechte op bl. 213 beroept op de woorden εἰ δυνατόν tegen hetgeen Weizsäcker e. a. uit dit 15de vers hebben opgemaakt, nl. dat Paulus aan zijne oogen zou geleden hebben. „Dat Paulus aan zijne oogen zou geleden hebben, blijkt volstrekt niet uit den brief. Paulus wijst zelf op de beeldspraak met de woorden εἰ δυνατόν" Aldus zegt Dr. B. op die bladzijde.

Wij vragen: Wat doet die beeldspraak hier ter zake? En zou die beeldspraak opgehouden hebben, beeldspraak te zijn, indien εἰ δυνατόν niet in den tekst werd gevonden? Ik wil met deze aanmerking niet zeggen, dat Weizsäcker e. a. zich voor hun gevoelen met recht op ons vers hebben beroepen; maar ik wilde er alleen op wijzen, dat het argument van Dr. B. in het geheel niet doeltreffend is.

Bij de verklaring van vers 20 had Dr. B. op bl. 216 wel wat duidelijker mogen zeggen, wat Paulus bedoelt met het „veranderen van den toon zijner stem". Nu laat hij het aan den lezer over, om het op te maken uit den samenhang, waarin zijn woorden voorkomen. Dit is niet goed te keuren in een commentaar, die beoogt, de bedoeling van den schrij-

ver, wiens werk hij behandelt, zoo duidelijk mogelijk in het licht te stellen. De woorden „Thans drukt hij zich zachter uit, om de Galatiërs te winnen" geven immers wel te kennen, wat geschiedt, terwijl Paulus bezig is, zijn Brief te dicteeren, maar zij zeggen niets tot verklaring van den „toon", dien Paulus zou willen aanslaan, indien hij op dat oogenblik in hun midden was. Wat wij bij Dr. B. missen vinden wij daarentegen wel bij Meyer.

Ten opzichte van de vertaling van vers 24 geef ik de voorkeur aan onze Staten-overzetting boven die van Dr. B. op bl. 220. Want indien *ἀλληγορεῖν*, gelijk Dr. B. te recht zegt, te kennen geeft: „iets anders bedoelen, dan de woorden zeggen", waarom dit dan ook niet in de vertaling opgenomen? Mij dunkt, dat „zinnebeeldig gezegd" niet zoo juist beantwoordt aan hetgeen vervat is in „iets anders bedoelen, dan de woorden zeggen" of „nog een anderen zin hebben, dan de woorden doen vermoeden."

Volgens Dr. B. (bl. 222) worden de christenen in vers 28 niet als geestelijke kinderen van Abraham, maar als kinderen van het hemelsch Jeruzalem gedacht. Dit is onjuist. Het tekstverband, waarop hij zich beroept, begunstigt niet zijn gevoelen, maar het andere, gelijk blijkt uit vers 29, en eveneens uit de uitdrukking „naar Izaäk, kinderen der belofte (*κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα*)"; te meer, als wij daarbij vers 22 en 23 vergelijken [1]).

Dr. B. weêrspreekt dan ook zichzelf, als hij op bl. 225 vers 31 aldus interpreteert: „Daarom broeders! daar uit het voorafgaande, uit mijne allegorische of liever typische verklaring van de pericoop over Abraham en zijne twee zonen

1) Meyer verklaart zeer juist: „*κατὰ Ἰσαάκ*) nach Art Isaak's... — *ἐπαγγελίας τέκνα*) *ἐπαγγ.* ist mit Nachdruck vorangestellt: Kinder Abraham's, welche es nicht durch fleischliche Abkunft wie Ismael sind, sondern durch Verheissung. So wie nämlich Isaak dem Abraham vermöge der Verheissung (V. 23) geboren wurde, so sind auch die Christen kraft göttlicher Verheissung Abrahamiden, vermöge dessen, dass sie von Gott dem Abr. als *τέκνα* verheissen wurden, ohne welche Verheissung, die sich auf sie bezog, sie nicht im Abrahamiden-Verhältniss sein würden."

genoegzaam blijkt, dat wij met Izaäk en niet met Ismaël overeenkomst hebben, zijn wij niet kinderen der slavin, maar der vrije. Wij behooren tot het geestelijk Israël, de ware nakomelingschap van Abraham."

Nemen wij nu het vijfde Hoofdstuk. — Het eerste vers wordt door Dr. B. op bl. 227 aldus overgezet: „Voor de vrijheid maakte Christus ons vrij. Staat dan en wordt niet wederom onder het juk der dienstbaarheid gevangen."

In plaats van „onder het juk" had er moeten staan „onder een juk," daar men anders, wegens het voorafgaande „wederom," zou kunnen denken, dat de Gal. tweemaal onder hetzelfde juk zijn geweest. Dit is echter de bedoeling niet. Het eerste juk, waaronder de meesten hunner gezucht hebben, was het juk van „de eerste beginselen der wereld," toen zij nog Heidenen waren, en het tweede juk, dat hen bedreigde, is het juk der wet.

Dr. B. is op bl. 231 van oordeel, dat de uitdrukking ἐλπίδα δικαιοσύνης in vers 2 noch als een Gen. obj. („de hoop op de gerechtigheid, de hoop om bij de parousie gerechtvaardigd te worden"), noch als een Gen. appos. („de hoop, nl. de gerechtigheid, die men bij de parousie verkrijgen zal"), maar wel als een Genitivus subj. moet worden opgevat, zoodat daarmede bedoeld is „de hoop, die de gerechtigheid heeft en geeft, het loon der gerechtigheid, het eeuwige leven."

Deze verklaring is is in strijd met den samenhang, waaruit zonder moeite te zien is, dat de δικαιοσύνη zelve hier de hoofdzaak is, de δικαιοσύνη door het geloof, en niet door de wet (vs. 4), en dat het Paulus te doen is om te zeggen, hoe men haar inderdaad deelachtig wordt, in tegenstelling met hetgeen de dwaalleeraars daaromtrent verkondigden. Op dezen grond moet δικαιοσύνης wel degelijk als een Genit. objectivus worden beschouwd; te meer, daar er tot dusver in het geheel niet gesproken was over „het loon der gerechtigheid, het eeuwige leven."

Dr. B. brengt tegen deze verklaring in, dat zij niet Pau-

linisch is, omdat de geloovigen volgens Paulus hunne rechtvaardiging niet in de toekomst te verwachten hadden, maar reeds in het tegenwoordige leven gerechtvaardigd waren. Dit argument heeft reeds Meyer op voldoende wijze weêrlegd. Meyer zegt nl. het volgende: „Dass aber die *δικαιοσύνη* selbst, d. i. die Glaubensgerechtigkeit, nicht die eines heiligen Lebens (*Holsten*), als etwas zukünftiges (vergl. Rom. 5: 19) erscheint, kann an sich nicht auffallen, da sie während des zeitlichen Lebens zwar durch den Glauben vorhanden, jedoch noch verlierbar (s. V. 2. 4.) und noch nicht definitiver Besitz ist, was sie erst beim Gerichte wird (Rom. 8, 33 f.). Entsprechend ist auch die *υἱοθεσία*, obschon bereits durch den Glauben eingetreten (3, 26. 4, 5), Gegenstand der Hoffnung Rom. 8 : 23. Daraus erklärt sich zugleich, weshalb P. hier grade von einer *ἐλπὶς δικαιοσύνης* redet, womit er nämlich die Verschiedenheit der Heilsgewissheit im Bewusstsein (Rom. 8, 24) der wahren Christen von der werkmässigen Zuversichtlichkeit der Gesetzgerechten fühlen lässt, welche sagen: *ἐν νόμῳ δικαιούμεθα*, weil ihnen das Gerechtwerden etwas fortwährend durch verdienstlichen Gesetzgehorsam Werdendes ist."

Dr. B. heeft echter nog een ander bezwaar, dat hij aldus uitdrukt: „Paulus had ook, als hij hier gesproken had van de rechtvaardiging in de toekomst, den dwaalleeraars een wapen in de handen gegeven. Moesten de Galatiërs hunne rechtvaardiging in de toekomst verwachten, dan was het maar het beste, het zekere voor het onzekere te nemen en de rechtvaardiging door de wet te beproeven." Met alle recht kan ditzelfde worden ingebracht tegen de door hem verdedigde opvatting. Immers heeft „het loon der gerechtigheid, het eeuwige leven" evenzeer betrekking op de toekomst, zoodat die dwaalleeraars ook met het oog daarop konden zeggen: „dat het voor de Gal. maar het beste was, het zekere voor het onzekere te nemen en de rechtvaardiging door de wet te beproeven," indien zij eerst in de toekomst datgene zouden deelachtig worden, waaruit blijken zou, dat zij inderdaad uit het geloof waren gerechtvaardigd.

In vers 9 laat Dr. B. μικρὰ ζύμη zien op de dwaalleeraars zelven, en niet op hunne leer [1]). Dit is onjuist. Daarbij moet wel gedacht worden aan de leer, die zij verkondigden. Dr. B. meent, dat daarover niet gesproken was. Maar waarvan is er dan sprake in vers 1? En waarvan wordt gesproken in vers 2 en 3? En hoe moet vers 4 anders worden verstaan, dan van de leer? En is vers 5 niet een tegenstelling van hetgeen door die dwaalleeraars als waarheid aan de Gal. werd voorgesteld? En heeft vers 6 niet evenzeer betrekking op de leer?

Bovendien ligt het niet voor de hand, bij ζύμη aan de dwaalleeraars zelven te denken. Die dwaalleeraars behoorden immers niet tot de gemeente, en konden haar door hun gemeenschap als zoodanig niet bederven. Maar wel konden zij haar bederven door de leer, die zij, buiten de gemeente staande, haar trachtten op te dringen, en die van lieverlede ingang begon te vinden [2]).

In vers 21 laat Dr. B., op bl. 246, ten onrechte φόνοι weg. Hoewel ik in dit exegetische deel mij verder wilde onthouden van hetgeen behoort tot de tekstkritiek, moet ik hier toch wederom een uitzondering maken, om de aandacht te vestigen op de vrij willekeurige wijze, waarop Dr. B. bij de vaststelling van den echten of den meest waarschijnlijken tekst is te werk gegaan.

Na φθόνοι komt φόνοι voor in ACDEFGKLP. Ook wordt het gevonden in alle oude vertalingen, en ontbreekt het in geen enkele daarvan. Nochtans neemt Dr. B. op het voetspoor van anderen aan, dat het „eene dittographie is, gelijk wij er ook Rom. 1 : 29 eene aantreffen", waar, naar het oordeel van Dr. B., „φόνου na φθόνου onecht is, omdat het er niet behoort". Voor deze meening brengt hij echter geen enkel bewijs bij, en met geen enkel woord maakt hij haar

1) Zie bl. 234 en 235.

2) Men zie ook nog een ander afdoend argument bij Meyer.

aannemelijk of waarschijnlijk. Ik voor mij zie niet in, waarom *φόνοι* daar niet op zijn plaats is, evenmin als ik kan toegeven, dat het in ons vers misplaatst is, „daar men de gevallen van moord niet verwacht tusschen die van naijver en dronkenschap". Waarom niet? Mij dunkt, dat „moord" na „naijver" te noemen in het geheel geen sprong is, daar naijver wel moord ten gevolge kan hebben, en ook menigmaal ten gevolge heeft. Moord en naijver of nijd behooren bij elkander evenals „drinkgelagen en dronkenschap".

De woorden *μὴ γινώμεθα κενόδοξοι* in vers 26 had Dr. B. op bl. 251 niet mogen teruggeven met: „Laat ons niet jagen naar ijdele eer." De vertaling had moeten luiden: Laat ons niet worden jagers naar ijdele eer, omdat alleen deze overzetting aan den tekst beantwoordt, terwijl door de andere de kracht van *γινώμεθα* in het geheel niet uitkomt, en *κενόδοξοι* al te veel als een verbum beschouwd wordt.

Voor het overige merk ik hier op, dat dit 5de hoofdstuk veel beter dan de vier daaraan voorafgaande Hoofdstukken door Dr. B. geëxegetiseerd is.

Wij beschouwen nu de exegese van het 6de Hoofdstuk. Bij vers 4 had Dr. B., op bl. 257, wel nader mogen verklaren, wat het zeggen wil „alleen met betrekking tot zichzelven oorzaak of stof tot roemen hebben." Hij kan daarvoor niet volstaan met te verwijzen naar 2 Cor. 1 : 12—14 en 16 : 10—12.

Wat nu Dr. B's opvatting van vers 6 betreft: — over het algemeen ben ik het eens met hetgeen hij daaromtrent heeft gezegd op bl. 258—260, en te recht heeft hij haar op bl. 90—93 vastgehouden tegenover Prof. van Manen. Hij had echter op bl. 93 niet mogen verklaren, dat dit vers bij zijn opvatting „in de lucht zweeft." Want dit is geenszins het geval, daar *δέ* (door Dr. B. onvertaald gelaten) hier de beteekenis heeft van maar, en aanwijst, dat vers 6 in verband staat met hetgeen er aan voorafgaat. Dit verband bestaat nl. hierin: dat Paulus, terwijl hij in het voorgaande met

nadruk op den voorgrond heeft gesteld, dat ieder op zijn eigen gebreken acht moet geven, en niet het werk van anderen, maar zijn eigen werk moet „beproeven", nu er op wijst, in welk opzicht dat individueele niet doorgetrokken mag worden.

In ieder geval kan tegen Dr. B's opvatting niet worden ingebracht, dat daardoor vers 6 in de lucht komt te zweven. Want 1° zou hetzelfde gezegd kunnen worden van de andere interpretatie; en 2° is het niet noodzakelijk, dat vers 6 in een bepaald verband staat met het vorige, omdat daarbij aangenomen kan worden, dat Paulus daarin tot iets anders overgaat.

Op bl. 261 troffen mij deze woorden van Dr. B., bij de verklaring van vers 7: „Wat de lezingen *ὃ γὰρ ἐάν* en *ὃ γὰρ ἄν* betreft, geven wij de voorkeur aan de laatste, omdat deze goed Grieksch is. Paulus kon zich grammatisch onjuist hebben uitgedrukt. Met zekerheid is dat niet te bepalen."

Dr. B. neemt alzoo aan, dat Paulus zich grammatisch onjuist kan hebben uitgedrukt. Maar dan is het zeer bevreemdend, dat hij steeds zijn best doet om den tekst te veranderen, waar die naar zijn oordeel geen zuiver Grieksch te lezen geeft. Bovendien komt het mij voor, dat, als er met betrekking tot de echtheid gekozen moet worden tusschen twee lezingen, niet die lezing de voorkeur verdient, die een grammatische verbetering schijnt te zijn.

Letten wij nu op het 8ste vers. Op bl. 261 heeft Dr. B. in dit vers *ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ* verklaard met: „Hij die in zijn eigen vleesch zaait", terwijl hij in de vertaling „zijn eigen" heeft weggelaten. Deze onregelmatigheid, waardoor de kracht van *ἑαυτοῦ* verloren gaat, is niet goed te keuren. Daarenboven acht ik de interpretatie van Dr. B. niet in overeenstemming met de bedoeling van Paulus. Want de zin van de woorden *ὁ σπ. εἰς τ. σ. ἑαυτοῦ* is niet: „hij, die altijd met zich zelven, met eigen genot, voordeel bezig is". Zonder twijfel verdient ook hier de verklaring van Meyer de voorkeur.

Bij de verklaring van vers 11 op bl. 266 had Dr. B. wel eenigermate mogen motiveeren, waarom aan πηλίκοις γράμμασιν de beteekenis moet worden gegeven van: „met hoe groote letters", en mogen wijzen op het verschil tusschen γράμματα en ἐπιστολή. Niemand zal uit het door hem geschrevene kunnen vermoeden, dat er kwestie bestaat ten opzichte van de opvatting van γράμμασιν. Ook had hij in het licht behooren te stellen, welke waarde hier moet worden toegekend aan het „schrijven met groote letters". Moest dat dienen, om op bijzondere wijze de aandacht te vestigen op hetgeen nu volgen zal? Of heeft het een ander doel? Te minder had Dr. B. mogen verzuimen om daarover te spreken, omdat 1 Cor. 16 : 21—24, Col. 4 : 18 en 2 Thess. 3 : 17 en 18, waarnaar hij verwijst, een geheel ander karakter dragen, dan Gal. 6 : 11—18, waarin Paulus terugkomt op hetgeen hij in den Brief heeft ontwikkeld.

Op de verklaring van vers 12 op bl. 267 heb ik de aanmerking, dat ἐν σαρκί door Dr. B. niet goed is opgevat. Paulus wil inderdaad daarmede iets anders zeggen, dan dat die dwaalleeraars hunne kracht zochten in het „lagere", in het „vleeschelijke, zinnelijke, uiterlijke", als zij op de besnijdenis aandrongen. Neen, niet dat heeft de apostel te kennen willen geven met ἐν σαρκί, maar dit: dat het element, waarin zij zich bevonden, terwijl zij „een schoon gelaat vertoonden", zich naar het uiterlijke goed voordeden, niet de H. Geest, maar het „vleesch" was. Zij waren in een vleeschelijken levenstoestand, en dezen toestand wilden zij bedekken met zich naar het uiterlijke goed voor te doen.

Door de verklaring van Dr. B. wordt ἐν σαρκί geheel tautologisch, daar de gedachte aan het „uiterlijke" reeds opgesloten ligt in εὐπροσωπῆσαι. Bovendien moet het worden afgekeurd, dat Dr. B. τῷ vóor σταυρῷ te recht heeft genomen in de beteekenis van om, wegens, maar in de vertaling τῷ σταυρῷ τ. Χρ. overzet met „door het kruis van Christus." Dit doet schade aan de duidelijkheid, en is daarbij

onjuist, omdat op die wijze het kruis van Christus wordt voorgesteld als hetgeen vervolgt.

Tegen de verklaring van vs. 13 op bl. 268 heb ik meer, dan éene bedenking.

Volgens Dr. B. behoeft men bij het niet-onderhouden van de wet door die dwaalleeraars niet te denken aan geveinsdheid en huichelarij, maar heeft men daarbij te denken aan een geheel onwillekeurige zaak, omdat „geen enkel christen uit de Joden toen de wet in al hare deelen kon onderhouden." Het geheele verband is in strijd met deze voorstelling van de zaak. Het is inderdaad verre van Paulus om iets te zeggen tot verontschuldiging van die lieden. Daarentegen is het hem, gelijk duidelijk te zien is uit vers 12, bepaald te doen, om hen in al hunne huichelarij en geveinsdheid ten toon te stellen.

Mijn tweede bedenking geldt Dr. B.'s opvatting van ἐν τῷ ὑμετέρᾳ σαρκί. Het geeft immers geen zin, te zeggen, dat die dwaalleeraars „bij hun roemen zich bewogen in dat element," d. i. in het element van het vleesch der Gal. Hoe konden zij zich in dat element bewegen? Mij dunkt, dat het aan geen twijfel onderhevig kan zijn, in welken zin die woorden moeten worden opgevat. Wij hebben σάρξ hier niet in ethischen, maar in den gewonen zin te nemen, zoodat de bedoeling is, dat die dwaalleeraars er roem op zouden dragen, indien de Gal. besneden wierden.

Mijn derde bedenking geldt de vertaling. In plaats van „Want ook de besnedenen onderhouden zelven de wet niet," had er moeten staan: Want ook de besnedenen zelven onderhouden de wet niet. Zoo komt de kracht van αὐτοί, naar de plaats, die het inneemt in den tekst, beter uit.

Hiermede stappen wij af van het exegetische deel van het boek van Dr. B., om over te gaan tot hetgeen betrekking heeft op de „Inleiding."

In het derde Hoofddeel [1]) van zijn boek behandelt Dr. B. de kwestie van de echtheid van den Brief. De geschiedenis der bestrijding van die echtheid verdeelt hij „in drie deelen." I. De bestrijders van Evanson tot Prof. Loman. II. Prof. Loman. III. De bestrijders na Prof. Loman.

In het eerste „deel" spreekt Dr. B. als in het voorbijgaan over Evanson. Hij was de eerste, die bedenkingen maakte tegen de echtheid van den Brief. Doch die bedenkingen zijn van dien aard, dat Dr. B. het te recht niet noodig achtte, daar in bijzonderheden bij stil te staan.

Na Evanson vestigt Dr. B. de aandacht op de geschriften van Bruno Bauer, wiens gevoelen over het ontstaan van het christendom en van de Nieuw-Testamentische geschriften kort, maar zakelijk door hem wordt medegedeeld. Het komt mij voor, dat Dr. B., door hetgeen hij op bl. 289 en 290 in het midden brengt, op voldoende wijze de onhoudbaarheid heeft aangetoond van de bewering van Bauer, dat de Brief aan de Gal. een compilatie is uit den Brief aan de Rom. en de Brieven aan de Cor. Ook heeft hij met tact daarbij gewezen op het oordeel, dat Prof. Loman over Bauer geveld heeft.

De derde bestrijder van de echtheid, die in dit eerste „deel" der geschiedenis genoemd wordt, is Dr. A. Pierson, die, gelijk Dr. B. naar waarheid oordeelt, op voldoende wijze weërlegd werd door Prof. Prins en Dr. Blom, en tegen wiens methode van kritiek hij zelf zeer juiste opmerkingen gemaakt heeft op bl. 293.

In het tweede „deel" van de gesch. der bestrijding van de echtheid van den Brief staat Dr. B. uitsluitend stil bij Prof. Loman, wiens „Quaestiones Paulinae," die ten doel hebben om op uitwendige gronden de echtheid te bestrijden, door hem aan een uitvoerige kritiek worden onderworpen.

Op bl. 294—297 geeft hij een helder en onpartijdig resumé van de algemeene opmerkingen, waarmede Prof. L.

1) Bl. 287—414.

zijn „Quaestiones Paulinae" heeft ingeleid, en op bl. 298—309, op dezelfde uitnemende wijze, den hoofdinhoud van hetgeen volgens Prof. L. hier het uitgangspunt moet zijn van het vernieuwde onderzoek. De lezer wordt er inderdaad goed door georiënteerd, terwijl Dr. B. daarbij getoond heeft, zich geheel op de hoogte te hebben gesteld van hetgeen in de kritiek van Prof. L. de hoofdzaak is.

Op bl. 310 begint Dr. B. met de beoordeeling van hetgeen Prof. L. tegen de echtheid der Paulinische hoofdbrieven, bepaald tegen de echtheid van den Brief aan de Gal., heeft ingebracht. Hij volgt hem daarbij op den voet, en geeft zijn gevoelen zooveel mogelijk met zijn eigen woorden weder. Het allereerst bespreekt hij wat de Hoogleeraar in het tweede stuk van de „Quaestiones Paulinae" 1) „over de uitwendige bewijsmiddelen voor en tegen de echtheid van den Brief" ten beste heeft gegeven, en waarin hij in het bijzonder stilstaat „bij de verhouding van Marcion en van Justinus Martyr ten opzichte van de Paulinische literatuur, bepaald ten opzichte van den Brief aan de Gal."

Het schijnt mij toe, dat Dr. B. op overtuigende wijze het gevoelen van Prof. L. weêrlegd heeft, en dat hij op bl. 312, met het oog op Marcion, terecht tegen de zienswijze van den Hoogleeraar gezegd heeft, dat „Wie onbevooroordeeld b. v. het vijfde boek van Tertullianus tegen Marcion leest, zal moeten toestemmen, dat er alles voor is aan te nemen, dat Marcion werkelijk Paulinische brieven gekend heeft. In dat vijfde boek brengt Tertullianus verschillende brieven van Paulus, allereerst den Gal.brief ter sprake en merkt op hoe deze brieven door Marcion zijn geschonden; woorden, zinnen, verzen werden uitgelaten..... Men bedenke ook wel, dat Tertullianus slechts eene halve eeuw na Marcion leefde en dat hij zijne lezers dus niet zoo gemakkelijk diets kon maken, dat Marcion de Paulinische brieven misbruikt had, terwijl er nog geen Paulinische brieven bestonden."

---

1) *Theol. Tijdschrift* van 1882, bl. 302—328.

Zeer ad rem zijn ook deze woorden: „Voorzoover wij Marcion uit de gegevens van anderen kennen, is zijn bestaan slechts denkbaar na Paulus, b. v. na den Paulus der 4 hoofdbrieven. Hij overdreef wat Paulus met bezadigdheid gezegd had. Paulus onderscheidde het O. en het N. V. Marcion scheidde ze van elkander af en stelde den God des O. V. verre beneden dien des N. V..... Ook vergete men niet, dat behalve Tertullianus en Epiphanius, Ireneüs, de auteur der Clementinische homiliën, de schrijver van het fragment van Muratori en Hieronymus met Marcions verhouding ten opzichte van sommige N. T.ische geschriften, bepaald ten opzichte van sommige Paulinische brieven bekend zijn. Ook zij beschuldigen hem van alteratie. Niet voor de hand ligt, dat al de genoemde schrijvers elkander zouden nageschreven hebben. Hunne berichten zijn dus niet gunstig voor de onderstelling van Prof. L."

Niet minder juist acht ik wat door Dr. B. is ingebracht tegen hetgeen Prof. L. aan het „getuigenis" van Justinus Martyr tegen de echtheid van den Brief heeft ontleend. Op bl. 317—325 heeft hij uit de stukken genoegzaam in het licht gesteld, dat de hypothese van Thoma zeer onwaarschijnlijk en niet houdbaar is, en niet zonder grond zegt hij op bl. 326: „Hoewel wij in de geschriften van Justinus geene aanhalingen uit den brief aan de Gal. vinden, had Prof. L. geen recht om te zeggen, dat in den tijd, toen Justinus zijne ons bekende hoofdwerken schreef, de Paulinische brieven, zooals wij ze in onzen Canon hebben, waarschijnlijk nog niet bestonden, althans niet als zoodanig verspreid en in gebruik waren. Prof. L. had, om recht tot deze bewering te hebben, de geschriften van Justinus met alle Paulinische brieven moeten vergelijken. Den Hoogl. zou dan niet ontgaan zijn, dat het niet zoo zeker is, dat Justinus de Paulinische brieven niet gekend heeft, al noemt hij nergens den naam van Paulus." Ook uit het vervolg zien wij, dat Dr. B. niet vruchteloos zich tegen Prof. Loman heeft aangegord. Men leze zelf en oordeele.

Op bl. 329—334 bespreekt Dr. B. het bezwaar dat Prof.

L. aan het Evangelie van Lukas tegen de echtheid van den Brief heeft ontleend. En m. i. is door hem aangetoond geworden, hoe zwak de grond is, waarop dit argument is gebouwd.

Op bl. 334—336 staat Dr. B. stil bij het argument, dat het Evangelie van Mattheus Prof. Loman in de hand heeft gegeven tegen de echtheid van den Brief. Volgens Prof. L. bestaat er nl. „een merkwaardig verband tusschen de tijdelijke verheerlijking van Petrus, onmiddellijk gevolgd door diens diepen val (Matth. 16 : 13, enz.) en het getuigenis van Paulus over zich zelven (Gal. 1 : 15, enz.)." En nu neemt hij aan, dat Gal. 1 beter uit Matth. 16, dan omgekeerd Matth. 16 uit Gal. 1 verklaard kan worden.

Ik ben het geheel eens met hetgeen Dr. B. daartegen heeft aangevoerd, en men moet er zich over verwonderen, hoe Prof. L. tot zulk een argument de toevlucht heeft kunnen nemen. Zijn betoogtrant is anders klemmend genoeg. Hier echter maakt hetgeen hij zegt den indruk van zeer gezocht te zijn.

Op bl. 336—348 bespreekt Dr. B. wat Prof. L. met het oog op de Apocalypse ten nadeele van den Brief in het midden heeft gebracht.

Hoewel ik niet alles voor mijn rekening neem wat Dr. B. daar geschreven heeft, en o. a. groot bezwaar heb tegen hetgeen hij op bl. 337, in overeenstemming met Holtzmann en Scholten, van de Apocalypse zegt, moet ik toch getuigen, dat de hoofdzaak hem vrij wel gelukt is. Ik zou dan ook niet aarzelen, dit resultaat te onderschrijven: dat de Apocalypse een onwraakbaar getuige blijft voor het aanwezig zijn van de Paulinische richting vóor het jaar 70; dat, indien er vóor 70 een Paulinische richting bestond, het dan ook niet onmogelijk is, dat er vóor dien tijd Paulinische Brieven waren; en dat de Apocalypse in geen geval iets bewijst tegen de echtheid van den Brief aan de Gal., evenmin als zij voor de echtheid als getuige kan worden opgeroepen.

Op bl. 348—352 behandelt Dr. B. de bedenking tegen de echtheid, die Prof. L. heeft meenen te vinden in de

„Assumptio Moyseos", en het schijnt mij ook hier toe, dat hij niet ongelukkig is geweest in zijn bestrijding van den Hoogleeraar.

Dr. B. handhaaft op bl. 352—360 de echtheid van den Brief tegen hetgeen Prof. L., in het vierde stuk zijner „*Quaestiones Paulinae*", getracht heeft te bewijzen, dat nl. die echtheid door de Clementinische schriften, de Homilieën en de Recognitiones omvergeworpen wordt.

Op bl. 360—364 heeft hij genoegzaam aangewezen, dat de indruk, dien de Hoogleeraar, ten nadeele van de echtheid, uit den Canon van Muratori ontvangen heeft, niet aan werkelijkheid beantwoordt.

Het zou ons te lang ophouden, indien wij verder alles afzonderlijk wilden bespreken, wat Dr. B. in het midden heeft gebracht tegen Prof. Loman's aanvallen op de echtheid van den Brief aan de Gal. [1]). Ook kunnen wij volstaan met de vermelding van den algemeenen indruk, dien wij van zijn kritiek hebben ontvangen. Die indruk is vrij gunstig, en ik kan niet anders getuigen, dan dat Dr. B. goed geharnast in het strijdperk is getreden, en waarlijk op m. i. bevredigende wijze de echtheid van den Brief heeft gehandhaafd. Het was inderdaad geen gemakkelijk werk, dat te doen tegenover een geleerde als Prof. Loman. Maar hij verdient veel lof voor de wijze, waarop hij zich van zijn taak heeft gekweten.

Het derde „deel" van de geschiedenis der bestrijding van de echtheid van den Brief aan de Gal. vangt Dr. B. op bl.

1) Op bl. 364—366 spreekt Dr. B. over een inwendig bewijs tegen de echtheid, door Prof. L. genoemd aan den aanvang van de tweede reeks zijner „*Quaestiones Paulinae*". Op bl. 366—405 behandelt hij de bewering van Prof. L., „dat de pogingen der Katholieke Kerk, tegen het eind der tweede eeuw aangewend tot canonisatie der Paulusbrieven, niet alleen bij de Ebionieten, maar ook bij de Severianen en de Encratieten, bij de Elkesaïeten, ja zelfs bij de Marcionieten op tegenstand zijn gestuit."

409 aan met de vermelding van Dr. Joël's *Blicke in die Religionsgeschichte.* Deze geleerde, die vroeger, op grond van het zwijgen van Papias en vooral van Justinus Martyr over Paulus, aangenomen had, dat de invloed der Paulinische Brieven omstreeks het jaar 130 na Chr. maar zeer gering is geweest, en dat zij eerst door Marcion beteekenis hadden verkregen, verklaarde later, zich aan te sluiten bij de „*Quaestiones Paulinae*" van Prof. Loman. Daar hij geen nieuwe argumenten heeft aangevoerd, staat Dr. B. niet langer bij hem stil. — Daarop vestigt hij de aandacht op de bekende „*Verisimilia*" van de Hoogleeraren Pierson en Naber, wier bezwaren tegen de echtheid hij te recht genoegzaam weêrlegd acht door hetgeen anderen daarover gezegd hebben. Op bl. 411 noemt hij als in het voorbijgaan het werk van een anonymus, getiteld: *Antiqua Mater, A study of christian origins*, in 1887 verschenen — welk werk hier wel verzwegen had kunnen worden — terwijl hij voor de bestrijding van Prof. van Manen verwijst naar hetgeen hij in het eerste Hoofddeel van zijn boek in het midden heeft gebracht.

Ten slotte komt Dr. B. hier terug op Rudolf Steck, wiens in 1888 verschenen werk „*Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den Paulinischen Hauptbriefen*" hij reeds bij de verklaring van den Brief voldoende heeft weêrlegd. En als eindresultaat van zijn onderzoek stelt hij op bl. 413 vast: „dat noch de inwendige, noch de uitwendige gronden, welke tegen de echtheid van den brief zijn aangevoerd, voldoende zijn bevonden en wij voorshands den brief aan de Gal. als een brief van den apostel Paulus kunnen blijven beschouwen." „Men neme" zoo vervolgt Dr. B., „Men neme den brief voor hetgeen hij is, eenen brief, en verklare hem zooveel mogelijk uit zijnen tijd! Het optreden van den apostel Paulus zoo kort na Jezus' dood geeft ons volstrekt geen bezwaren. Wij beschouwen het Paulinisme als eene universalistische ontwikkeling van de door Jezus Christus gepredikte levensbeginselen en verzuimen niet bij de verklaring van het Paulinisme oók acht te slaan op den invloed, welken de Joodsche theo-

logie en de Grieksch-Alexandrijnsche philosophie van die dagen daarop hebben gehad." Het komt mij voor, dat dit eindresultaat wel geacht mag worden, op goede gronden te steunen, en dat Dr. B. het waarlijk veroverd heeft op de krachtige bestrijding van de echtheid van den Brief, waaraan hij op zoo dappere wijze het hoofd heeft geboden.

Aan het slot van zijn boek beantwoordt Dr. B., op bl. 415—425, de vragen, die er nog te behandelen overbleven: „Wie waren de lezers? Wanneer werd de brief geschreven? Wat was de aanleiding tot het schrijven?"

Met betrekking tot de eerste dezer vragen kan ik Dr. B. niet toegeven, dat de Galatiërs van onzen Brief niet te zoeken zijn in het eigenlijk gezegde Galatië, maar in de Romeinsche provincie van dien naam (zie bl. 416). Door hetgeen hij ten gunste van zijn gevoelen heeft bijgebracht is de andere opvatting niet weêrlegd. De inwoners van het eigenlijk gezegde Galatië waren, evenals andere volken van Klein-Azië, wel degelijk bekend met de Grieksche taal, zooals ten overvloede blijkt uit het getuigenis van Hieronymus. En wat hier alles afdoet is het spraakgebruik, dat in de Hand. der Apostelen in dezen gevolgd wordt. Hand. 13 : 14 wordt Pisidië met zijn eigen naam genoemd. Hand. 14 : 6 wordt gesproken van „de steden van Lycaonië, Lystre en het omliggende land". Hand. 16 : 6 vermeldt eerst Phrygië en daarna afzonderlijk „het land van Galatië"; terwijl Hand. 18 : 23 eerst „het land van Galatië"; en daarna Phrygië genoemd wordt. Wij zien hieruit, dat de schrijver van de Hand. „het land van Galatië" bepaald onderscheidt van hetgeen de Romeinsche provincie van dien naam heeft uitgemaakt. En daar is geen afdoende reden om aan te nemen, dat Paulus een anders praakgebruik heeft gevolgd. — Volgens Dr. B. moet, naar analogie van Hand. 10 : 39 en Hand. 26 : 20, worden aangenomen, dat wij op de door mij aangehaalde plaatsen onder „het Galatische land" het platte land in on-

derscheiding van de steden hebben te verstaan. Maar indien dit toegelaten moest worden, dan ware aan te nemen, dat Jeruzalem de eenige stad is geweest, waar de Heer krachten heeft gedaan, en dat Paulus na zijn bekeering, behalve Jeruzalem, uitsluitend het platteland van Judea bezocht heeft.

Dat Paulus een omweg heeft moeten maken, om in het eigenlijk gezegde Galatië te kunnen komen, kan geenszins als een argument tegen ons gevoelen worden beschouwd, evenmin als de opmerking, „dat de reis naar het eigenlijk gezegde Galatië alles behalve gemakkelijk was" [1]). Dr. B, meent, dat „Hand. 16 : 6 iedere prediking, althans de stichting van gemeenten in het eigenlijke Galatië buitengesloten wordt door de opmerking, dat Paulus en Barnabas Phrygië en het land van Galatië doortrokken en verhinderd werden, het woord in Azië te spreken". Doch er staat niet „doortrokken", maar: doorgetrokken of doorgereisd hadden.

Het argument, dat Dr. B. onder N°. 4 heeft aangevoerd, kan niets bewijzen tegen ons gevoelen, omdat hij zelf op bl. 418 schrijft: „Wij erkennen natuurlijk volmondig, dat de vergelijking van den brief aan de Gal. met de Hand. met de grootste omzichtigheid moet plaats hebben, daar de Hand. geen zuiver historische bron zijn. Ook bij onze hypothese komt niet alles uit en moeten wij aannemen, dat Paulus bij het schrijven van Gal. 2 : 1 de collectereis van Hand. 11 : 30 — gesteld dat zij historisch is — over 't hoofd heeft gezien".

Het bezwaar, waarop Dr. B. onder N°. 5 de aandacht vestigt, steunt op de onderstelling, dat vóor het apostelconvent te Jeruzalem alleen sommige bewoners van de Romeinsche provincie Galatië bekeerd waren, maar geen bewoners van Galatië in engeren zin. De juistheid van deze onderstelling heeft hij echter niet aangewezen. Ook heeft hij niet aangetoond, waarom hij niet aannemelijk acht, dat de dwaalleeraars uit Klein-Azië zouden gekomen zijn, zoodat ook het argument onder N°. 6 niet gezegd kan worden, op

1) Zie b.v. 2 Cor. 11 : 23—27.

een hechten grondslag te steunen. Waaruit maakt Dr. B. toch met zooveel zekerheid op, dat de verstoring der eendracht te Antiochië (Gal. 2 : 11) van Jeruzalem uit is gegaan? En kwamen de dwaalleeraars wel uit Jeruzalem, hoe kan dit dan gelden als bewijs voor de stelling, dat de Brief niet geschreven is aan de bewoners van het eigenlijke Galatië? Mij dunkt, dat voor dwaalleeraars het ondernemen van een minder gemakkelijke reis waarlijk geen belemmering is om een leerheilig doel tebereiken.

Bovendien is het wel wat gezocht, in het woord van Paulus „Maar het Jeruzalem, dat boven is, is vrij en dat is onze moeder (Gal. 4 : 26)" eene antithese te zien van de leus der Judaïsten: „Jeruzalem is onze moeder." Ook heeft Meyer met juistheid opgemerkt, „dass sich Paulus Gal. 1, 2. nicht sonderbarer und unbestimmter als ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας hätte ausdrücken können, wenn er das eigentliche Galatien, Alt-Galatien, nicht gemeint hätte. Auch werden keine Stellen bei Griechen gefunden, in denen Districte van Lykaonien oder Pisidien jenem erweiterten Provincial-Verhältnisse gemäss mit dem Namen Galatien bezeichnet wurden."

Ten opzichte van de tweede vraag: „Wanneer werd de brief geschreven?" is Dr. B. wel wat al te kort. Een uitvoeriger behandeling van deze kwestie zou hier waarlijk niet overbodig zijn geweest. Dan zou de geachte schrijver ook gelegenheid hebben gehad om aan te wijzen, op welken grond hij zoo beslist zegt, dat de Brief in het jaar 53 geschreven is [1]).

---

1) Ik vestig hier de aandacht op hetgeen wij lezen op bl. 478 en 479 (in de noot) van W. J. Conybeare, *The life and Epistles of St. Paul*, New edition, London 1888. Ik schrijf nu maar alleen een gedeelte uit van wat wij vinden op bl. 79: „The internal evidence that the Epistle was written nearly at the same time with that to the Romans is exceedingly strong. Examples of this are Rom. VIII. 15 compared with Gal. IV. 6, Rom. VII. 14—25 compared with Gal. V. 17, Rom. I. 17 compared with Gal. III. 11, and the argument about Abraham's faith in Rom. IV compared with Gal. III. But the comparison of single passages does not

Op de beantwoording van de derde vraag: „Wat was de aanleiding tot het schrijven van den Brief?" heb ik geen aanmerking. Wat Dr. B. daarvan gezegd heeft vloeit voort uit den inhoud van den Brief, en kenmerkt zich door juistheid en helderheid.

Met groote belangstelling heb ik kennis genomen van het werk van Dr. B., en ik meen, door mijn vrij uitvoerige bespreking daarvan wel het bewijs te hebben gegeven, dat ik het met aandacht gelezen en nauwkeurig bestudeerd heb. Daarom doet het mij te meer leed, te moeten getuigen, dat mijne ingenomenheid daarmede niet zoo groot is als ik verwacht en gewenscht had, dat zij wezen zoude.

Het best geslaagd acht ik dat gedeelte, waarin de echtheid van den Brief wordt verdedigd. Daarentegen kan ik niet

---

so forcibly impress on the mind the parallelism of the two Epistles, as the study of each Epistle as a whole. The more we examine them, the more we are struck by the ressemblance; and it is exactly that ressemblance which would exist between two Epistles written nearly at the same time, while the same line of argument was occupying the writers' mind, and the same phrases and illustrations were on on his tongue. This ressemblance, too, becomes more striking when we remember the very different circumstances which called forth the two Epistles; that to the Romans being a deliberate exposition of St. Paul's theology, adressed to a Church with which he was personally unacquainted; that to the Galatians being an indignant rebuke, written on the urgency of the occasion, to check the perversion of his childern in the faith. – This internal evidence, therefore, leads us to suppose that the Epistle to the Galatians was written within a few months of that to the Romans; and most probably, therefore, from Corinth during the present visit (although there is nothing to show which of the two was written the first). The news of the arrival of the Judaisers in Galatia would reach St. Paul from Ephesus, and (considering the commercial relations between the two cities) there is no place where he would be so likely to hear tidings from Ephesus as at Corinth. And since, on his arrival at the latter city, he would probably find some intelligence from Ephesus waiting for him, we have supposed, in the text, that the tidings of the perversion of Galatia met him thus on his arrival at Corinth."

zeggen, dat Dr. Baljon's methode van tekstkritiek bijzondere aanbeveling verdient. Het komt mij voor, dat hij maar al te dikwijls zonder voldoenden grond een lezing voor onecht verklaart. Ook heeft hij te weinig rekening gehouden met de uitwendige getuigen, en al te eenzijdig zich bepaald bij de inwendige gronden. Bovendien heeft hij zich, meer dan raadzaam was, toegelegd op de verbetering van hetgeen hem toescheen, geen goed Grieksch te zijn. Door het een zoowel als door het ander heeft zijn kritiek van den tekst het verwijt van willekeur niet geheel kunnen ontgaan.

Mijn grootste aanmerking treft echter de door Dr. B. gegevene exegese. Daarmede ben ik het allerminst ingenomen, en ik zou het zeer betreuren, indien de geachte schrijver in de andere „Verhandelingen" over andere Nieuw-Testamentische geschriften, die hij, volgens zijn inleidend woord, van plan is uit te geven, op dezelfde wijze voortging. Men kan de begaafdheid hebben om een verdienstelijk werk te leveren op het gebied van hetgeen men de „Inleiding" pleegt te noemen, zonder daarom ook een goed exegeet te wezen.

Zonder twijfel gaf Dr. B. op meer dan eene plaats een uitnemende verklaring van den tekst, en heeft deze „Verhandeling" in meer dan één opzicht vermeden wat men gebreken kan noemen in een commentaar. Maar van den anderen kant heeft zij niet geleverd wat b. v. de commentaren van Meyer zoo voortreffelijk maakt: nl. die pittige, grondige, overtuigende en echt-wetenschappelijke exegese, die met alles rekening houdt, en waaraan men terstond den meester herkent.

De exegese van Dr. B. draagt in het geheel geen bijzonder karakter, en geeft niet wat zij beloofd had. Ik zou dan ook niet gaarne zien, dat commentaren als die van Meyer plaats maakten voor Verhandelingen als die van Dr. B., welker exegese mij toeschijnt, niet wetenschappelijk genoeg te zijn voor zulk een wetenschappelijk werk als waarvoor zij gehouden willen worden. Want hetgeen men daardoor uitwint aan tijd weegt geenszins op tegen hetgeen men in ander opzicht verliest, wanneer men commentaren als die van Meyer ter

zijde zou willen leggen wegens de meerdere moeite, die het kost om ze te raadplegen.

Zeker behoeft een commentaar zich niet ten doel te stellen, een geschiedenis van de exegese te geven, gelijk wij die bij Meyer vinden. Maar een vereischte is het ook niet, dat hij het gevoelen van anderen geheel verzwijgt. M. i. zou het daarom goed zijn, in noten of in aanteekeningen aan het einde van ieder Hoofdstuk, kortelijk te bespreken wat door anderen gezegd is geworden, voorzoover het nl. verdient, opzettelijk ter sprake te worden gebracht. Aldus konden zij, die door de opvatting van den schrijver niet bevredigd werden, en ook de zienswijze van anderen begeerden te weten, in zulk een commentaar vinden wat zij verlangden. Zoo zou ook het wetenschappelijk gehalte bewaard blijven, en het gevaar om een populaire verklaring of een paraphrase, in plaats van degelijke, wetenschappelijke exegese te geven, gelijk dit meermalen het geval is in het boek van Dr. Baljon, vermeden worden.

Nog éene aanmerking tegen het werk van Dr. B. moet ik, eer ik de pen nederleg, onder de aandacht brengen. Zij geldt nl. den titel in verband met de indeeling.

Op bl. 1—108 behandelt de schrijver de kwestie van de ongeschondenheid van den Brief, en op bl. 287—424 hetgeen betrekking heeft op de „Inleiding"; terwijl bl. 109—286, dus slechts 177 bladzijden, gewijd zijn aan de exegese.

De hoofdinhoud van het boek is alzoo feitelijk niet de exegese, maar hetgeen behoort tot de tekstkritiek en de Inleiding. Maar dan had de titel moeten luiden: Kritisch-exegetische-, en niet „Exegetisch-kritische Verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs."

Bovendien zou Dr. B. beter gedaan hebben, indien hij na de tekstkritiek het inleidend gedeelte had doen volgen, om in het derde Hoofddeel van het boek de exegese te behandelen. Dit ware zonder twijfel logischer geweest en ook meer overeenkomstig den aard der zaak. Want bij de exegese van den Brief heeft hij nu moeten onderstellen wat hij eerst later is gaan bewijzen, nl. dat de Brief van Paulus is.

Indien Dr. B. op die wijze te werk was gegaan, en het exegetische deel voor het laatst had gelaten, dan zou hij daardoor den schijn hebben vermeden van tot een bijzaak te hebben gemaakt wat naar zijn doel de hoofdzaak was, nl. het leveren van een commentaar op den Brief aan de Galatiërs, omdat dan al het andere als Prolegomena beschouwd had kunnen worden.

's-Gravenhage, April 1890. D. C. Thijm.

Pastoralbriefe. Briefe eines Vaters an seinen Sohn, der ins hl. Amt getreten ist, von J. FRIEDR. WUCHERER, weil. ev.-luth. Pfarrer zu Aha. (Beck'sche Buchhandlung. München. 1889.)

Het kan geen kwaad dat wij, die het nooit genoeg geprezen voorrecht hebben, in de Gemeente des Heeren het Evangelie der zaligheid te mogen verkondigen, van tijd tot tijd een geschrift in handen nemen, dat betrekking heeft op de praktische theologie. Niet ieder predikant is in de gelegenheid van dit belangrijk deel der theologische Encyclopaedie bepaalde studie te maken; de tijd ontbreekt, de literatuur is niet bij te houden, en — „practica est multiplex." Maar wel behoort m. i. ieder Evangeliedienaar zich ernstig voor de vraag te stellen, of hij een geheele verwaarloozing van dit studievak voor de Gemeente en voor den Heer der Gemeente kan verantwoorden. Ons ambt is hoog en heerlijk! Wie het zoo hoog mogelijk verheft, verheft het toch nog niet hoog genoeg. Maar — corruptio optimi pessima. Wij kunnen zoo licht in een of ander deel van ons werk slaven der gewoonte worden, ook al zijn wij in beginsel door Hem, die waarlijk vrijmaakt, ook van deze slavernij verlost. Ieder uur in perikel; het perikel van werktuigelijk, zonder rustige geestdrift, onzen plicht te doen, en dus eigenlijk onzen plicht niet te doen; het perikel van de oogen te sluiten voor het ideaal, dat ons eenmaal in heilig enthousiasme ontvonkte, of anders het neêr te trekken tot den bodem der vleeschelijke traagheid; het perikel van het *περιεργάζεσθαι* (2 Thess. 3 : 11), dat ons misvormen kan tot echte „busybodies," die veel drokte maken, en zich elken

dag in 't zweet loopen, en zich heimelijk verheugen in den daardoor verworven roep van getrouwheid, en die toch geen vrucht dragen voor het Koninkrijk Gods. Wie waarschuwt ons voor deze en voor onnoemelijk veel andere gevaren, waaraan wij zijn blootgesteld? Wie contrôleert ons? Kerkvisitatie — wij weten er alles van. De kritiek onzer ambtgenooten — hoe menig onzer staat jaar en dag op den kansel, zonder ooit een ambtsbroeder onder zijn gehoor te hebben! En als wij eens een enkelen keer voor collegiale ooren preeken, dan volgt er toch gewoonlijk weinig meer dan in de kerkekamer de gewone handdruk en het gewone „proficiat," dingen die niet bijster veel goed doen voorzeker, maar toch ook nog minder kwaad dan een eventueele kritiek der jaloerschheid, die soms zoo handig, ik zeî bijna, zoo daemonisch handig weet af te breken, onder den schijn van op te bouwen. En de gemeente zelf, ik bedoel nu de gemeente, zooals zij daar in bonte mengeling reilt en zeilt — wie haar een weinig kent weet ook, dat zij niet zelden juist over de weinige goede hoedanigheden van hare dienaren de schouders ophaalt of ze niet eens opmerkt, en middelerwijl in hen bemantelt of ook bewierookt wat hun gebrekkigs aankleeft, en wat misschien wel zonde is voor God. Zoo arbeiden we op goed geluk voort, zonder toezicht, zonder leiding... Het is verre van onmogelijk dat wij ons Zondag op Zondag aan dezelfde fouten schuldig maken in preekmethode, uitspraak of gesticulatie; fouten, waarvan wij misschien reeds sedert lang zouden verlost zijn, als men er ons maar eens ernstig op had gewezen. Ook op catechetisch en pastoraal terrein zijn onze „verborgene" afdwalingen misschien legio. Wie zal ze ons ontdekken? Afgezien nu van den eisch en het voorrecht om allereerst en altijd onzen oppersten Censor naar de oogen te zien, blijft ons slechts over onz' eigen censor te zijn; zelf een streng toezicht te oefenen op de wijze, waarop wij aan de vervulling onzer roeping arbeiden, en, wat hieruit van zelf voortvloeit, ons tot het oefenen van dat toezicht zoo goed mogelijk te bekwamen.

Wie mijner ambtsbroeders met mij aan deze gedurige herziening van zich zelf behoefte gevoelt, kan ik wel aanraden de boven vermelde brieven van Wucherer niet ongelezen te laten. „Wird nicht beim Lesen derselben manche üble Angewöhnung, manche Begehungs- und Unterlassungssünde im Amte vor das Gewissen treten und Besserung fordern?" — zoo vraagt de zoon van den ontslapen schrijver, in een voorbericht van zijne hand. En op deze vraag geven wij volmondig een bevestigend antwoord. Wij voegen er, niet zonder schaamte, de verklaring aan toe dat zich bij het lezen van dit boek, een tweehonderd bladzijden groot, veel meer verkeerdheden voor het geweten, en wel waarlijk voor het „geweten" plaatsen, dan de eigenliefde van den lezer aangenaam is. En juist die krenking van onze eigenliefde hebben wij zoo hoog noodig. Voor een gedeelte zijn deze brieven reeds een paar jaar geleden in een blad voor luthersche geestelijken in Beijeren verschenen, en destijds zeer gunstig beoordeeld. Nu werden deze, op veler verlangen, afzonderlijk uitgegeven. En de jonge Wucherer heeft uit de nalatenschap van zijn vader nog andere daaraan toegevoegd, zoodat hun aantal is geklommen tot een serie van drie en twintig brieven, waarin allerlei onderwerpen worden besproken, die op de bediening van het Evangelie betrekking hebben. Uit den aard der zaak komt er allerlei in voor, waarbij wij, die in gansch andere toëstanden en onder een gansch andere kerkelijke bedeeling leven, het „mutatis mutandis" in ruime mate hebben toe te passen. De brieven over de privaatbiecht en de lijkpredikatie b. v. zullen ons ook vrij wat minder belang inboezemen, dan die waarin over de voorbereiding tot het prediken, of over de chatechisatie of over het huisbezoek gehandeld wordt. Des ondanks blijft toch het geheel ook voor ons een groote waarde behouden. Recht aangenaam en zonder inspanning laat zich dit boeksken lezen, en — genieten. Wie een zuiver wetenschappelijke behandeling van zuiver wetenschappelijke vraagstukken verlangt, kan hier niet veel van zijn gading vinden. De schrijver geeft geen systeem. Hij houdt zich eenvoudig aan de praxis. Maar wij leeren

hem hier kennen als iemand met eene fijne opmerkingsgave, met een rijke ervaring, en bovenal met een trouw hart. Dat hart voelt men kloppen in zijn woord. „Wucherer", zoo lezen wij ergens van hem, „war ein seltener Mann voll reicher Gaben, voll Treue und Hingebung, ein Original, bei dem unter rauher Schale eitel Gold verborgen war. Er was ein echter Pastor von Gottes Gnaden durch und durch." Hij geeft zijn zoon, aan wien deze brieven allereerst gericht waren, een schat van ernstige vermaningen en nuttige wenken, en dat op een vriendelijken humoristischen toon, waarbij de preutschheid nu en dan het hoofd moet schudden, maar die toch onwillekeurig bekoort. Aandoenlijk is de eenvoud, waarmeê hij telkens en telkens weêr er op terugkomt, dat van de uitdeelers der verborgenheden Gods getrouwheid geëischt wordt, niets minder, maar ook niets meer; aandoenlijk ook de liefelijke zorgzaamheid, waarmeê hij nu eens wijst op de ontzachlijke zwaarte van dezen eisch, en dan weêr verkwikt met de vertroosting, die er in besloten ligt. Niet zelden doet hij u denken aan Johan Abraham Strausz, wiens beeld Dr. Frommel met zooveel ingenomenheid teekende. Soms zelfs aan den Wandsbecker bode. Hij laat u lachen en weenen, weenen namelijk over u zelf. Het gebeurt ook dat hij u in een stemming brengt, waarin gij u gedrongen gevoelt om te lachen en te weenen op hetzelfde oogenblik. En overal waait u uit zijn brieven een vriendelijke Johannesgeest tegen.

Hoort hem b. v. eens over de voorbereiding voor de prediking. „Sollst du aus deinem Schatze Altes und Neues herverbringen, so muszt du dir einen Schatz gesammelt haben. Wenn Du Dir aber den erst am Samstag sammeln wolltest, um am Sonntag davon auszuteilen, so würde blutwenig dabei herauskommen, und von einem Schatz könnte gar nicht die Rede sein, sondern höchstens von etlichen Brocken, die Du hie und da gleich einen Bettler zusammengeklaubt und zusammengestoppelt hättest, und die Du dann Deinen Zuhörern, wenn auch auf zierlichem Teller wohlgeordnet und passend zusammengestellt, vorsetztest. Aber

Du würdest ihnen auf diese Weise selten bieten können, was sie gerade brauchen; es würde vielleicht anfangs pikante und gaumenreizende Speise sein, würde aber bald immer fader, gehalt- und kraftloser werden, zuletzt eine elende Wassersuppe voller Gemeinplätze. Nein, lieber Sohn, um den nötigen Schatz für Deine Predigten zu sammeln, dazu bedarffst Du eines täglichen Studierens, Betens und Wandelns im Geist." (S. 6).

Zoo gaat het voort. Straks kan hij niet nalaten lustig den draak te steken met de kunstmatige en gekunstelde disposities, waarop sommige predikers zich te goed doen. „Disponieren muszt du also, aber nur einfach; denn so gilt leider auch in Bezug auf die Logik und Dispositionen Salomos Wort: „Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht, aber sie suchen viele Künste". Allzukünstliche Dispositionen sind der Predigten Tod. Es ist, wie wenn man ein Kind unter der Geburt sezierte, wie soll es zum Leben kommen? Man kann da seine Einteilungen gar zierlich unter das mit Schmerzen ausgeborene Thema setzen, und unter die einzelnen Teile seine Sub- und Subsubdivisionen: und sie können übereinander und untereinander und aufeinander klappen, dasz es eine Art hat; aber wenn es dann an die Ausführung geht, fehlen bald die Gedanken, mit denen man die kleinen Schächtelchen regelmäszig ausfüllen soll, und man macht nun dafür — Worte; bald drängte sich wohl dieser und jener Gedanke auf, der heilsam, der passend, der notwendig wäre für die Leute, denen man zu predigen hat, aber er paszt unglücklicherweise weder in eines der groszen noch der kleinen Fächer, aus denen man sich seinen Dispositionskunstbau aufgezimmert hat, und man musz den guten Gedanken wohl oder übel bei Seite schieben. So geht man also in seinen spanischen Stiefeln ans Werk und bildet künstlich den Kopf des Eingangs, und fügt daran geschmeidig den Hals des Übergangs, auf dasz sich fein und fest anschliesze die breite Brust des Hauptsatzes". u. s. w. (S. 9).

„Tolle et lege" — zoo roep ik in alle bescheidenheid ieder van mijn ambtgenooten en vooral van mijn jongere

ambtgenooten toe. Men kan, zou ik zeggen, dit geschrift van Wucherer niet lezen, zonder dat men zich opgewekt gevoelt om wat ijveriger en getrouwer te woekeren met de talenten, die God ons schonk; ook niet zonder versterkt te worden in de overtuiging, dat wij de Evangeliebediening onwaardig zijn, als wij haar niet de toewijding van „al" onze kracht en van „al" onzen tijd volkomen waardig achten. Of de tegenwoordige wereld haar miskent en veracht — dat moet zij ten slotte zelve weten; laat ons toonen dat wij zelf haar ten minste in eere, en in „hooge" eere houden!

Ellekom, Maart '90. A. J. Th. Jonker.

Geschiedenis van de Predikkunde in de Protestantsche kerk van Nederland, door Dr. J. HARTOG, Predikant bij de Doopsgezinde Gemeente te Utrecht. Tweede verbeterde en vermeerderde druk. Utrecht, Kemink & Zoon, 1887.

Er is, sints in 1861 de eerste druk van dit geleerde werk verscheen, op den titel een en ander veranderd. De uitgever van den eersten druk was Frederik Muller; deze tweede verliet de pers van de firma Kemink & Zoon. De schrijver, in 1861 J. Hartog en predikant bij de doopsgezinde gemeente te Zaandam, is sints dien Dr. Hartog geworden, en voorganger voor de Doopsgezinde gemeente te Utrecht. En terwijl er op den titel van den eersten druk stond „Geschiedenis van de Predikkunde en de Evangelieprediking in de protestantsche kerk van Nederland", wil deze uitgave alleen eene „Geschiedenis van de Predikkunde in de Protestantsche kerk van Nederland" wezen.

Indien één Vaderlandsch geleerde verdiende honoris causa theol. Dr. gemaakt te worden, dan zeker Dr. J. Hartog; en reeds alléén om het werk, waarvan wij hier den tweeden verbeterden en vermeerderden druk aankondigen. Wat wij van de Geschiedenis der Evangelieprediking en der predikkunde in de protestantsche kerk van ons vaderland weten, dat weten wij door hem. Met de groote belezenheid die er noodig is om op dit terrein thuis te komen, met het helder oordeel, dat er vereischt wordt om een goede gids te zijn, en met die bescheidenheid, die volstrekt niet wil schitteren, en den lezer den kortsten weg wijst naar het voorgestelde doel, treedt de heer Hartog op; en vergeet niets van het

merkwaardige en wetenswaardige, waarop hij u opmerkzaam maken wilde. Telkens gevoelt men hoe hij nòg méér zou kunnen mededeelen, maar hij houdt het terug, omdat gij het thans niet noodig hebt te weten.

De indeeling van het werk is dezelfde gebleven. Jammer dat hier niet, als bij den eersten druk, een „overzicht van den inhoud" voorafgaat, dit zou het bestudeeren gemakkelijker maken. Maar wie het register van deze uitgave met dat van den eersten druk vergelijkt, zal zien hoe daar een groot getal namen bij gekomen is, zoo van schrijvers die over predikkunde geschreven hebben, als ook en vooral, van evangeliepredikers, wier werk òf met een enkelen korten trek wordt geteekend, òf uitvoeriger besproken, op eene wijze, die aantoont hoe de geleerde schrijver volkomen op de hoogte is ook van de literatuur over ieder deel van zijn onderwerp. En het is eene mer à boire!

Als voorbeeld zou ik willen noemen de bladzijden, gewijd aan de beteekenis van J. J. van Oosterzee als homileet. Het zijn de bladzijden 390—401; — en, al staat er véél op elke bladzijde, men zal toegeven, voor de bespreking der homiletische beteekenis van „dezen beroemden prediker, om wiens kansel jaren achtereen zich duizenden hebben verdrongen" bieden tien bladzijden nog geen ruim bestek. Maar wil eens opmerken wat Dr. Hartog binnen dit bestek heeft weten te zeggen. Ten eerste kent hij alles wat er over van Oosterzee geschreven is; en hij kent het goed. Maar vervolgens gebruikt hij juist ook beoordeelingen, „in de Gids van 1844 door v. O. zonder naam geplaatst, en waaruit men aanstonds de richting kan leeren kennen, die van Oosterzee insloeg, en waarin hij zich tot zijn dood toe zou blijven bewegen." — Dr. Hartog begrijpt de predikers wier beteekenis hij beschrijft zelf zoo goed; en kan ze daarom met enkele trekken teekenen. — Hij is een rechtvaardig geschiedschrijver, en bezit in hooge mate de gave om zijn indruk van den prediker, met wien hij omging, in weinige woorden weer te geven. Daarom is dit boek zoo zeer leerrijk, en is het bepaald een gunstig teeken dat er een tweede druk van noodig

werd. Ook omdat het bijgewerkt is tot op onze dagen, maar óók om de vele verbeteringen verdient deze tweede druk in de handen te komen der bezitters van de eerste uitgave. Koopen studenten tegenwoordig zulke boeken en lezen zij ze, ofschoon er op een examen natuurlijk zóó uitvoerig niet naar gevraagd kan worden? Wij hopen het. Maar vooral aan broeders in de bediening zouden wij de herlezing van dit treffelijk werk aanbevelen. Wie eenige jaren, week aan week, de moeilijkheid (immers óók de moeilijkheid?) van het prediken heeft ondervonden, verkeert met verhoogde ingenomenheid in het gezelschap van die achtbare voorgangers, in wier studeerkamer Dr. Hartog ons somtijds binnenleidt; en, ziende den noesten arbeid, dien het den besten hunner gekost heeft en waard geweest is om te worden wat zij geweest zijn, kan zulk een bezoek, naast veel beschamends, ook veel moedgevends hebben. Ook de geschiedenis der predikkunde in onze Vaderlandsche kerk wijst op vooruitgang, — en in onze dagen ontbreekt het aan hoopvolle en moedgevende teekenen niet. Laat maar ieder doen wat hij kan. En tot dit mogelijke behoort ook de getrouwe bestudeering van de geschiedenis, waarbij Dr. Hartog zulk een voortreffelijke gids mag heeten.

F. v. G. G.

Theologischer Jahresbericht. Unter Mitwirkung van BENRATH, BÖHRINGER, DREYER, EHLERS, FURRER, HASENCLEVER, HOLTZMANN, KIND, KRÜGER, LÜDEMANN, MARBACH, NIPPOLD, SIEGFRIED, SPITTA, WERNER, WOLTERSDORF herausgegeben von R. A. LIPSIUS. Achter Band enthaltend die Literatur des Jahres 1888. Freiburg i. B. 1889. J. C. B. Mohr.

Ziehier den achtsten jaargang van Lipsius' literatuur-overzicht. Velen onzer lezers hebben 't boek reeds met belangstelling opgeslagen. Wie in 1888 iets schreef wilde het „judicium" over zijn werk weten. Onder de „judices" tellen wij nu óók G. Krüger (Kirchengeschichte vom Nicänum bis zur Reformation) en F. Spitta (Liturgik) wier namen op den „Inhalt" van den „Siebenher Band" niet voorkwamen. Wie dit werk aankondigt zegt niet dat het in zijne soort uitnemend is. Dit „constat apud omnes." Wederom blijkt dat Lipsius en zijne medewerkers met waardeering notitie nemen van wat nederlandsche theologen en orientalisten leveren. Het „Theologisch Tijdschrift", „Geloof en Vrijheid", deze „Theologische Studiën", de „Bibliotheek van Moderne Theologie en Letterkunde" worden door hen gelezen. Wij blijven het „Theologischer Jahresbericht" onzen beoefenaars van de Godgeleerdheid aanbevelen.

Amsterdam, Mei 1890. F. E. DAUBANTON.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

J. A. Beijerman, Een nieuw boek van Andrew Lang (Bibliotheek van Mod. Theol. en Letterkunde X, 3).

A. Bruining, Iets over mythen en mythenvorming (Tijdspiegel, Mei).

A. W. Bronsveld, Katechetische Literatuur (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

N. Graafland, De Beteekenis van den Hulpprediker voor de Evangelisatie (Nederl. Zend. Tijdschr. II, 1).

D. P. M. Graswinckel, Wat wij van God weten? (Geloof en Vrijheid XXIV, 2).

J. Ph. Hennemann, De opleiding van Inlandsche Arbeiders (Nederl. Zend. Tijdschr. II, 1).

S. Hoekstra Bz., Proeve van verklaring van 1 Kor. XV, 29. 30 (Theol. Tijdschr. XXIV, 2).

M. Th. Houtsma, Iets over den dagelijkschen Çalat der Mohammedanen (Theol. Tijdschrift XXIV, 2).

J. P. N. Land, De ontraadseling van het Mandaisme (Theol. Tijdschrift XXIV, 2)

E. H. van Leeuwen, Gedachten over het geestelijk ambt (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).

W. Mallinckrodt, Opmerkingen naar aanleiding van Clemens Romanus' Brief aan de Korinthiërs (Geloof en Vrijheid XXIV, 2).

H. M. van Nes, Inwendige Zending in Londen II (Bouwsteenen IX, 1).

J. C. Neurdenburg, Overzicht van het Zendingsveld in N. Indië (Nederl. Zend. Tijdschrift III, 2).

C. Poensen, De organisatie der door de Zending ontstane Christengemeenten in Nederl. Indië, en meer bepaald die van Oost-Java (Nederl. Zend. Tijdschrift II, 1).

N. D. Schuurmans, Mededeelingen van Javanen over Javaansch Heidendom vertaald en toegelicht (Nederl. Zend. Tijdschrift II, 2).

C. B. Spruyt, Nog iets over de geschiedenis der godsdiensten [Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte. IIer Band (Gids, April)].

G. W. Stemler, Het plan van den schrijver van de Handelingen der Apostelen. (Bibliotheek van Mod. Theol. en Letterkunde X, 3).

J. J. van Toorenenbergen, Eene Nederlandsche vertaling van de „Pensées" von Pascal [sc. door A. Loosjes. (Stemmen voor Waarheid en Vrede. Mei)].

Th. H. Verbeek, Iets over Curaçao (Nederl. Zend. Tijdschrift II, 1).

H. Was, Gunning's wijsbegeerte van den Godsdienst (Tijdspiegel, Mei).

G. Wildeboer, De Pentateuchkritiek en het Mozaische Strafrecht (Tijdschrift voor Strafrecht IV, 3).

B. H. C. K. van der Wijck, Over Paulus van Hemert [H. IJ. Groenewegen. Paulus van Hemert als godgeleerde en wijsgeer (Gids, April)].

W. Zaalberg, Iets over wezen en oorsprong van het plichtbesef (Bibliotheek van Mod. Theol. en Letterkunde X, 3).

Buitenlandsche Tijdschriften.

P. Allard, La persécution de Dioclétien, ses commencements (Revue des questions historiques 1890, janv., p. 5—59).

O. Andreä, Die Urgeschichten der Bibel u. das Zeugnis der babylonischen Geschichte. 1. Der Kriegszug Kedorlaomers nach Palästina [1 Mos. 14] (Der Beweis des Glaubens 1889, Nov., S. 412—435).

Braasch, Rede am Sarge Karl v. Hase's. — F. Nippold, Karl Hase. — F. Teutsch, Karl Hase. — P. Mehlhorn, Zur Erinnerung an den alten Hase (Prot. Kirchztg. 1890, 4 Sp. 75—89).

Buchwald, Unbekannte handschriftliche Predigten Luthers auf der Hamburger Stadtbibliothek (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 2, S. 341—357).

A. S. Carrier, The Ἅπαξ Λεγόμενα of the Minor Prophets. II (Hebraica V, 4, July 1889, p. 209—214).

H. Denifle, Die Heimat Meister Eckcharts (Arch. f. Lit.- u. Kirchen-Gesch. des Mittelalters V, 3, 1889, S. 349—364).

— Quellen zur Gelehrtengeschichte des Carmelitenordens im 13. u. 14. Jahrh. (Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalters V, 3, 1889, S. 365—386).

W. N. du Rieu, Essai bibliographique concernant tout ce qui a paru dans les Pays-Bas au sujet des Vaudois et en leur faveur (Bulletin de la commission de l'hist. des églises wallonnes IV, 2, 1889, p. 105—138).

L. Emery, La théologie d'Albert Ritschl exposée dans son enchaînement logique. VI (Revue de théol. et de philos. 1889, 6, p. 598—609).

M. Evers, Nochmals die Pfingstgeschichte. Mit Nachschrift v. W. Beyschlag (Deutsch-evang. Blätter 1890, 1, S. 35—48).

P. Feine, Die alte Quelle in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 1, 1889, S. 84—133).

R. Fester, Die Religionsmandate des Markgrafen Philipp von

Baden 1522—1533 (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 2, 1889, S. 307—329).

Frank, Lage und Aufgabe der gegenwärtigen kirchlichen Theologie (Neue kirchl. Ztschr. I, 1, 1890, S. 1—30).

A. Frikart, Die Composition der Bergpredigt Matth. Cap. 5—7. II. Das 6. Kapitel nach Matthäus (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1890, 1, S. 43—52).

G. Gerok, Karl Geroks letzte Stunden (Die christl. Welt 1890, 6. Sp. 129—134).

Th. Granderath, Der Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit nach dem Lehrdecrete des vaticanischen Concils [Mit Zugrundelegung bisher nicht veröffentlichter Documentc.] (Stimmen aus Maria-Laach 1890, 1, S. 49—69; 2, S. 162—183).

R. Grau, Vom christlichen Glauben (Der Beweis des Glaubens, 1889, Dez., S. 441—468).

P. v. Hoensbroech, Die Schrift „de aleatoribus" als Zeugnis für den Primat der römischen Bischofe (Ztschr. f. kathol. Theol. 1890, 1, S. 1—26).

E. Höhne, Pontius Pilatus (Der Beweis des Glaubens 1890, 1, S. 24—40).

A. Jacobsen, Randbemerkungen zu Holsten's „Abwehr" (Protest. Kirchztg. 1890, 3, Sp. 63—65).

H. Jacoby, Die praktische Theologie in der alten Kirche. I. Gregor von Nissa. Gregor von Nazianz. Chrysostomus. II. Ambrosius (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 2, S. 295—238).

A. Kleinschmidt, Olympia Fulvia Morata (Jahrbücher f. prot Theol. XVI, 1, 1889, S. 134—147).

Könnecke, Zum 350jährigen Reformations-Jubiläum des Albertinischen Sachen (Kirchl. Monatsschr. IX, 3, Dec. 1889, S. 167—183).

J. Köstlin, Der Ursprung der Religion (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 2, S. 213—294).

G. Krüger, Miscelle su Röm. 9, 5 (Jahrbucher f. prot. Theol. XVI, 1, 1889, S. 160).

Krummacher, Das apostolische Glaubensbekenntnis, seine Entstehung, seine Geschichte u. seine Bedeutung für die Gegenwart (Reform. Kirchztg. 1890, 1, S. 1—6; 2, S. 11—13; 3, S. 19—21).

L. Krummel, Das 3. Kapitel des Johannes-Evangelium (Neue kirchl. Ztschr. I, 1, 1890, S. 50—59).

D. Kyriakos, Das Verhältnis der griechisch-orthodoxen Kirche zum deutschen Protestantismus (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 1, 1889, S. 148—157).

E. Lempp, Antonius von Padua. I. Quellen (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 2, 1889, S. 177—211).

Leuschner, Blicke in die Seelengeschichte des Heilands (Deutsch-evang. Blätter 1889, 12, S. 795—805).

R. A. Lipsius, Die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre im Umrisse dargestellt (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 1, 1889, S. 1—41).

— Zu Karl Hase's Gedächtnis (Prot. Kirchztg. 1890, 5, Sp. 97—101).

Löbe, Ein Fragment einer lateinischen Bibelübersetzung (Jahrbücher f. protest. Theol. XVI, 1, 1889, S. 158—159).

Loesche, Mathesius als Prediger. I (Ztschr. f. prakt. Theol. XII, 1, 1890, S. 24—51).

G. Mayer, Karl Gerok — Max Frommel. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im 19. Jahrhundert (Halte was du hast XIII, 5, Febr. 1890, S. 126—130).

R. Mittermüller, Zur grösseren Ehre des heiligen Kirchenlehrers Augustinus (Stud. u. Mitthlgn. aus d. Benedictiner- u. d. Cistercienser-Orden X, 3, 1889, S. 359—364).

M. v. Nathusius, Das Wirken des erhöhten Christus in seiner Gemeinde (Der Beweis des Glaubens 1889, Nov., S. 401—412; Dez., S. 469—482).

K. F. Nösgen, Das Hebräerevangelium. II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 11, S. 561—578).

O. Pfleiderer, Die Theologie Ritschl's nach ihrer biblischen Grundlage kritisch beleuchtet (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 1, 1889, S. 42—83).

F. H. Reusch, Redemtoristen u. Jesuiten (Preuss. Jahrbücher 1890, Febr., S. 186—218).

Th. H. Rich, Psalm CX (The Old & New Testament Student IX. 4, Oct. 1889, p. 210—213).

H. Ritter, Geschichte der protestantischen Mission in Japan (Ztschr. f. Missionskde. u. Religionswissensch. 1889, 1, S. 37—53; 2, S. 111—122; 3, S. 171—180).

E. Sachsse, Beiträge zur Katechetik. III. Zur Geschichte des evangelischen Katechismus (Halte was du hast (XIII, 3, Dez. 1889, S. 64—76).

Th. Schäfer, Die Bedeutung der Persönlichkeit für das Wirken in der inneren Mission. Vortrag (Monatsschr. f. innere Mission X, 2, 1889, S. 49—59).

V. Schultze, Die Verwandtenmorde Konstantin's (Theol. Litblt. 1890, 2. Sp. 17—18).

R. Seeberg, Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Koncils von Trient. II (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1889, 11, S. 604—616).

J. N. Sepp, Die Markus- und Matthäusfrage und gewisse Missverständnisse bei den Synoptikern (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 2, S. 357—367).

L. Staehlin, Glaube u. Dogma [mit Bezug auf J. Kaftan, Glaube u. Dogma. Bielefeld & Leipzig, 1890] (Neue kirchl. Ztschr. I, 2, 1890, S. 71—83).

C. Taylor, The Didache compared with the Shepherd of Hermas (Journal of Philology XVIII, No. 36, 1890, p. 297—325).

L. Thomas, Le jour du Seigneur. Étude de dogmatique chrétienne et d'histoire. VI (Revue de théol. et de philos. 1889, 6, p. 529—576).

P. Tschackert, Zur Korrespondenz Martin Luther's [mit Herzog Albrecht von Preussen u. A. im K. Staatsarchiv zu Königsberg] (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 2, 1889, S. 274—306).

Th. Wälli, Matth. 10, 28 (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1889, 4, S. 238—239).

Th Wälli, Zwei Fragezeichen zu den neuesten Auffassungen des Todes Jesu (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1889, 3, S. 181—183).

P. Wigand, Zum Verständnis Eduard Irvings (Die christl. Welt 1889, 46, Sp 908—913).

P. Wurm, Die Entstehung der verschiedenen Missionsgesellschaften u. ihre eigentümlichen Merkmale (Evang. Missions-Magazin 1889, Sept., S. 353—361; Okt., S. 385—394, Nov., S. 433—443).

A. Zahn, Das inwendige Wort (Der Beweis des Glaubens 1890, Febr., S. 41—62).

A. Zingerle, Zu Hilarius von Poitiers (Wiener Studien. Ztschr. f class Philol. XI, 2, 1889, S. 314—323).

Zur Erinnerung an Gustav Baur † 1889 (Die christl. Welt 1890, 2, Sp. 34—38).

De daemonologie van het Judaïsme.

In den tijd na de ballingschap, toen de stem der profetie allengs was verstomd, en het geloofsleven hoe langer hoe meer onderging in kleinzielige gehechtheid aan de letter der wet; toen de godsdienst in plaats van zaak des harten te zijn, bij velen een voorwerp werd van speculatie en scherpzinnig onderzoek des verstands, onderging de leer op menig punt eene groote uitbreiding en ontwikkeling, gelijk in het bizonder de pneumatologie ons doet zien. De daemonologie althans vertoont in dit tijdperk een zeer ontwikkeld, hier en daar een mythisch phantastisch karakter. Het is moeilijk te bepalen, of er ook hier, evenals in het O. T. eene geleidelijke ontwikkeling heeft plaats gehad, omdat de ouderdom van sommige geschriften, van vele apocryphen b. v. zich niet met zekerheid vaststellen laat. En in hoever zich op dit gebied Parsistische, Grieksch-Romeinsche of andere invloeden hebben doen gelden, het zou zeker belangrijk zijn te onderzoeken, maar zulk een onderzoek ligt buiten de grenzen die wij ons gesteld hebben.

Als bronnen voor de kennis van de daemonologie van dit tijdvak komen in aanmerking: de meeste apocryphen, enkele pseudepigraphen des O. T., de Septuagint, Josephus, Philo en de Talmud, bepaaldelijk de mischna. Sommige dier geschriften dagteekenen uit de eerste eeuw na Chr., maar de denkbeelden, daarin uitgesproken, wortelen in een veel

vroegeren tijd. Wat inzonderheid de mischna [1]) aangaat, die eerst aan het einde der 2e eeuw is ontstaan, ook daarin zijn Joodsche beschouwingen en leeringen vervat, die hoofdzakelijk twee honderd jaar vroeger reeds voorkomen, weshalve de mischna als vertrouwbare bron is te beschouwen voor de kennis van het geestelijk leven van het Joodsche volk ten tijde van Christus; een vertrouwen, dat de gemara ontzegd worden moet, die op dit punt niet dan met de grootste behoedzaamheid is te gebruiken [2]).

In dit tijdvak zien wij de sage van den val der engelen ontstaan, welke de daemonologie van dezen tijd bijna geheel beheerscht. In het b. Henoch waarschijnlijk het eerst [3]) te voorschijn getreden, is deze sage aan de meeste schrijvers uit deze periode bekend, en wordt meer bepaald door het boek der Jubileeën en de Sibyll. Orakelen nog in korte trekken verhaald. Van dezen val geeft het b. Henoch de volgende voorstelling:

De engelen, de zonen des hemels, beraamden te zamen het plan zich met de dochters van de kinderen der menschen te verbinden. Onder hun overste Semjaza daalden ze ten getale van twee honderd neer op den berg Hermon in

---

1) Zie E. Schürer, Lehrbuch der N. T. Zeitgesch. Leipzig 1874, S. 38 en 44. Voor de kennis van de daemonologie van den Talmud en die der latere Kabbalistiek vergel. men Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. II S. 408—468; Gfrörer, das Jahrh. des Heils 1o Abth. S. 378—424).

2) Zie J. A. B. Lütterbeck, die neutest. Lehrbegriffe. Maintz 1852, S. 186.

3) Zie over samenstelling en ouderdom van het b. Henoch Dr. E. Schürer, De Joodsche Letterkunde in de laatste eeuw van Israëls zelfstandig volksbestaan. Uit het Hoogd. door Dr. J. J. P. Valeton Jr. bl. 61—81. Dillmann. das Buch Henoch übersetzt und erklärt, Leipzig 1853. Allgem. Einl. XLIII—LIV. Wanneer Philippi (das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniss zum Judasbriefe, ein Beitrag zur Neutest. Isagogik. Stuttg. 1868) het boek aan het einde der 1e of in het begin der 2e eeuw n. Chr. door een Christen vervaardigd laat zijn (S. 142), dan is dit te verklaren uit zijne vrees, dat de prioriteit van het b. Henoch de echtheid van den brief van Judas in gevaar zou brengen (S. 2.) omdat, naar hij meent, een apostel een apocr. boek niet kan aanhalen, zonder het geheele geschrift als echt te sanctionneeren en ook den overigen inhoud voor zijne rekening te nemen. (S. 143).

de dagen van Jared [1]) (H. 106 : 13) en verbonden zich in huwelijksgemeenschap [2]), een ieder met de vrouw zijner keuze (H. 6; 9 : 8; 10 : 11; 15 : 3—5; 12 : 4 en 5; 106 : 13 en 14). Dit was een zwaar vergrijp tegen hunne oorspronkelijke, heilige natuur; want oorspronkelijk waren zij geestelijk, heilig, en in het genot van het eeuwige, onsterfelijke leven; vrouwen waren er daarom voor hen niet geschapen. De voortplanting, door de sterfelijke natuur des menschen geëischt, was voor engelen, geestelijke, eeuwige wezens, tegennatuurlijk en zondig. (15 : 4—6). Want geestelijke wezens hebben hunne woonplaats in den hemel (15 : 7; 16 : 3). Maar zie, deze hebben den hoogen hemel en de heilige eeuwige plaats verlaten [3]) en hebben, op aarde komende, lichamen aangenomen (19 : 1; vgl. ook 13 : 6) en zich met vrouwen verbonden en bij haar kinderen, reuzen, verwekt (15 : 3). Zoo zijn ze in groot bederf op aarde gekomen; daarom zal er voor hen geen vrede en geen vergeving van zonden meer zijn (12 : 4 en 5); ja, zoo diep is hun val, dat zij uit gevoel van schaamte hun oog niet ten hemel durven opheffen (13 : 4 en 5) en dat zij menschen als bemiddelaars behoeven (15 : 2). De zonde der engelen wordt in een andere plaats van het boek voorgesteld onder het beeld van vallende sterren, die zich met de menschen (Kainieten en Sethieten, onder het beeld van groote en zwarte varren) verbonden, uit welke verbindtenis het in drieërlei rang verdeelde reuzengeslacht (onder het beeld van Oliphanten, kameelen en ezels) voortkwam (86 : 1—6 vgl. met 7 : 4—6; 8 : 4; 9 : 9 en 10).

De engelen, eenmaal gevallen, brengen de menschen tot allerlei zonde (64 : 20). Niet alleen hebben zij de menschen verontreinigd, maar zij verleiden hen ook den daemonen als goden te offeren (19 : 1) en leeren hun allerlei geheimen

1) Zoo moet waarschijnlijk het Grieksche fragment van Syncellus gelezon worden. Dillman t. a. p. S. 92. Voor de aangehaalde plaatsen is steeds Dillmann's vertaling gebruikt.

2) Volgens 19 : 2 hiertoe door de vrouwen verleid.

3) Vgl. Judas 6.

(10 : 7) en toovermiddelen. Azazel, blijkens zijne herhaalde afzonderlijke vermelding [1]), als de gewichtigste onder hen beschouwd, was tevens de gevaarlijkste en schandelijkste. Hij heeft alle ongerechtigheid, zonde, misdaad en lastering aan de menschen geleerd (13 : 2) en de geheimen des hemels aan de wereld geopenbaard (9 : 6). Aan hem worden alle zonden toegeschreven; door zijn werken gaat de aarde te gronde (10 : 8). Waren door de andere engelen tooverij, bezwering en astrologie (de kenmerkende bestanddeelen van het heidendom) onder de menschen gebracht (8 : 3), hij leerde de vervaardiging van moordwerktuigen en weeldeartikelen (8 : 1) en overtrof in boosheid zelfs den overste Semjaza (9 : 6 en 7; 10 : 4—6 en 8). Zoo nam de goddeloosheid en zedeloosheid hand over hand toe op de aarde (16 : 3) waarbij zich nog voegde een tooneel van schrik en verwoesting, door het uit de engelen en menschen voortgesproten reuzengeslacht [2]) onder de menschen gebracht. Nadat zij namelijk eerst alle plantaardig voedsel verslonden hadden, gingen zij zich voeden met het vleesch van dieren en menschen, dronken zelfs het bloed van dezen, iets, dat bovenal in den tijd vóór den zondvloed iets gruwelijks was, en verspreidden moord en doodslag rondom zich. Er werd dan ook een klacht over zooveel goddeloosheid op aarde gehoord (H. 7 vgl. 86 : 1—6; 15 : 11, 12), een roepen, dat ook in den hemel gehoord werd (8 : 2, 4; 9 : 9b, 10).

De vier hoogste aartsengelen, bewogen met het lot der menschen, vragen God een gericht, om de verslagenen te wreken en zij verhalen daartoe de ongerechtigheid en zonde, die op aarde heerschende is. Daarop wordt een dier aartsengelen naar Noach gezonden, om hem aan te kondigen, dat er een zondvloed komen zal, waaruit hij alleen gered zal worden (10 : 1—3). Zoo blijkt dus eigenlijk de zonde

1) Zie 54 : 5 ; 55 : 4; 86 : 1 vgl. met 88 : 1.

2) Deze reuzen hadden volgens H. 6 eene lengte van 3000 of wat volgens een ander HS. waarschijnlijker is, van 300 el. In het boek der Jubileeën H. 29 bedraagt hunne lengte niet meer dan 7 à 10 el.

der engelen oorzaak, dat de zondvloed over de aarde gekomen is (84 : 4; 106 : 13 en 14). Aan een tweede aartsengel wordt de last gegeven Azazel te binden aan handen en voeten, hem in de duisternis in een diepe kloof der woestijn (die in Dudaël is) te leggen, en met scherpe steenen te bedekken, zoodat geen lichtstraal tot hem doordringen kan, waar hij het nog zwaarder oordeel voor de eeuwigheid afwachten moet (10 : 4—8). Een derde aartsengel ontvangt de opdracht (10 : 9 en 10) de vernietiging der reuzen te bewerken. Zij moeten namelijk op elkaar losgelaten worden en elkaar ombrengen (15 : 12b—16 : 1), niettegenstaande de gevallen engelen voor hunne kinderen levensbehoud vragen (12 : 6). Een vierde aartsengel wordt het opgedragen het andwoord op die bede te brengen en Semjaza en zijne genooten aan te zeggen, dat zij eerst den ondergang van hunne zonen kunnen aanzien (12 : 5 en 6) en dat zij daarna gebonden zullen worden en onder de heuvels [1]) der aarde geborgen, waar zij gedurende zeventig geslachten zullen vertoeven tot op het gericht [2]) voor de eeuwigheid (10 : 11 en 12). Daar echter voor de gevallen engelen het verkeer met den hemel afgebroken is (13 : 5) kunnen de aartsengelen zelf de hun opgedragen zending niet uitvoeren, maar dragen haar op (H. 12) aan Henoch, die reeds van de aarde weggenomen was op den tijd, toen aan den engel de opdracht voor Noach gegeven werd (10 : 1—3) [3]). Henoch gaat eerst tot Azazel, daarna tot de anderen en kondigt hun het oordeel aan, gelijk God het aan de aarstengelen had medegedeeld (13 : 1—3). Vrees en schrik bevangt hen; zij vragen of Henoch een smeekschrift voor hen opstellen wil om bij God vergeving te vragen, want zelf kunnen zij wegens hunne groote schuld tot God niet spreken. Henoch voldoet aan

1) Dillmann t. a. p. S. 101 vs. 12 vermoedt hier den invloed der Grieksche mythologie, die ook verhaalt van goden of titanen, die geboeid onder sommige, vooral vuurspuwende bergen, vertoeven.

2) In Judas 6 en 2 Petr. 2 : 4 wordt ook van zulk een voorloopige strafplaats gesproken.

3) Zie Dillmann's verklaring, S. 104, Cap. 12.

hun verzoek, verlaat met het smeekschrift hunne onheilige plaatsen, en gaat van de westzijde van den Hermon zuidelijk naar een water Dan (de kleine Jordaan). Hier ontvangt hij in een droomgezicht een afwijzend andwoord (14 : 4); het reeds aangekondigde oordeel wordt bevestigd; tevens krijgt hij in last harde woorden tot de gevallenen te spreken. Hij keert daarom tot hen terug en vindt hen treurende over het aangekondigde gericht in Ublesjaël, een plaats in de streek tusschen Libanon en Senezer, waar de sage zegt dat de gevallen engelen geleefd en gewerkt hebben, en brengt hun Gods andwoord op hun smeekschrift (14 : 4—7; 13 : 4—10). Het vonnis luidt, dat zij voor eeuwig gestraft zullen worden, en nimmer weder een bede om genade op de lippen mogen nemen. Voordat dan ook de zondvloed over de aarde komt, worden Azazel en de zijnen gebonden met de door de straf-engelen gereed gemaakte ketenen en in de onderste hel gelegd (d. w. z. niet de eigenlijke hel, maar een diepe afgrond als voorloopige strafplaats), terwijl hun aangezicht met ruwe steenen bedekt wordt (54 : 5). Azazel, de ster, die het eerst van den hemel was gevallen, wordt door een der vier aarts-engelen het eerst gebonden, en in eene nauwe diepe, duistere diepte gelegd (10 : 4—8); een andere aartsengel brengt de reuzen een zwaard, waarmede zij elkander vernietigen (10 : 9 en 10); en ook de andere engelen, die met de dochters der menschen verbonden waren, worden aan handen en voeten gebonden, en in een spleet of grot der aarde gelegd (10 : 11 en 14). Daarop volgt de zondvloed (zie H. 88 in verband met 89, waar de schildering van den vloed voorkomt), waardoor behalve Noach en de zijnen alle menschen (in de dier-symboliek: varren), alle reuzen (oliphanten, kameelen en ezels) en al het vee omkomen (89 : 6). In bovengenoemde voorloopige strafplaats blijven Azazel en de zijnen tot op den Messiaanschen oordeelsdag; dan worden zij in die ketenen door de vier aartsengelen (54 : 6) in den vurigen afgrond geworpen (H. 19; 21; 90 : 24), waar zij veroordeeld zijn om eeuwig te blijven (10 : 6, 13 en 14; 21 : 10; 55 : 3). Deze plaats des gerichts is een ontzettende, diepe afgrond, een

poel vol vuur en vuurzuilen (10 : 6, 13; 54 : 6; 90 : 21, 24) aan het einde der aarde gelegen en gevuld met groote massa's hemelsch vuur, die voortdurend blijven vallen, zoodat dit vuur niet uitgebrand raakt (18 : 11). Behalve over de gevallen wachters wordt in het jongste gericht ook over de booze geesten der reuzen (16 : 1) en de antitheocratische machten (55 : 4) vonnis geveld. In de later in Henoch ingevoegde stukken (54 : 7—55 : 2; 60; 65—69 : 25) komt de voorstelling van den val en het gericht der engelen voor in een eenigzints gewijzigden vorm, die op sommige punten van de vroegere voorstelling afwijkt; afwijkingen niet van zooveel belang, om ze hier verder na te gaan.

In de meeste geschriften van dezen tijd, zoowel palestijnsche als alexandrijnsche worden uitspraken aangetroffen, die bekendheid verraden met de sage van den val der engelen. Wanneer er in b. Judith (16 : 6) en b. Baruch (3 : 26) sprake is van reuzen, strijdbare helden, groot van lichaam en ervaren in den krijg, en er in Jezus Sirach (16 : 7) gezegd wordt, dat er voor de oude reuzen geene verzoening was, zoodat zij ook volgens Baruch (3 : 27 en 28) vergaan zijn, toen het gericht van den zondvloed kwam (3 Macc. 2 : 4; Boek der wijsheid 14 : 6), dan toonen zulke plaatsen, waarin van de reuzen in het voorbijgaan op dezelfde wijze als in het b. Henoch gesproken wordt, dat de schrijvers dier boeken de sage van den val der engelen kennen en ook bij hunne lezers als bekend veronderstellen. Ook de LXX, toont bekendheid met deze sage, door in Jesaja 30 : 4 geheel in strijd met den Hebreeuwschen tekst *ἄγγελοι πονηροί* te vertalen, terwijl het Alexandrijnsche H.S. der LXX in Gen. 6 : 1 in plaats van het gewone *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* leest *οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ*. En hoewel Josephus het boek Henoch en ook de leer daarin vervat, misschien niet gekend heeft, ze althans niet vermeldt [1]), zoo komt hij toch in de opvatting van Genesis 6 : 2 met Henoch overeen. In Antiq. I, 3, 1 schrijft hij *πολλοὶ γὰρ ἄγγεγοι θεοῦ, γυναιξὶ συμμιγέν-*

1) Zie Philippi, das Buch Henoch, t. a. p. S. 118.

τες, ὑβριστὰς ἐγέννησαν παῖδας, en vertaalt dus בְּנֵי הָאֱלֹהִים in Genesis 6 : 2 met een HS. van de LXX en evenals Philo (de gigantibus I, 2 edit. Mangey I, 263) door *ἄγγελοι θεοῦ* in plaats van *υἷοι θεοῦ*. Daaruit blijkt dus, dat èn Josephus èn Philo de sage van den val der engelen gekend en met instemming hebben overgenomen. Hierin verschilt Josephus van het b. Henoch, dat hij astrologie enz. in plaats van door de gevallen engelen geleerd, door de eerste menschen uitgevonden laat zijn (Antiq. I, 3).

Min of meer uitvoerig vermeld vinden wij dezen val der engelen in de eerste plaats door de Sibyllynsche Orakelen. Van de wachters (*Γρήγοροι*) verklaart het eerste b. der Sibyll. orakelen [1]), dat zij tijdens het tweede geslacht der menschen geleefd hebben en dat zij zonen Gods waren, die zich met de dochters der menschen verbonden, eene vereeniging, waaruit de giganten voortgekomen zijn. Deze wachters worden in vs 194 (1e boek) [2]) gezegd naar de gehenna te verbannen te zijn, om daar in sterke banden bewaard te worden. Verder maakt in het voorbijgaan ook de Testamenten der XII Patriarchen [3]) melding van den val des wachters, welks val volgens Test. Ruben V vóór den zondvloed heeft gehad en bestond in hunne vermenging met vrouwen. Meer uitvoerig op dit punt is het boek der Jubileen [4]). In Jared's dagen, zoo luidt het ook daar, daalden de engelen des Heeren, die wachters genaamd worden, op aarde neder echter niet met het bepaalde doel zich

---

1) Dit eerste boek der Sibyll. orakelen wordt algemeen beschouwd als van christelijke hand afkomstig te zijn. Zie over den tijd der vervaardiging en de literatuur Schürer t. a. p. bl. 308--330.

2) Vgl. de uitgave der Sibyll. Orakelen van Gallaeus (Amst. 1689).

3) De Testamenten der XII Patriarchen zijn waarschijnlijk in den tegenwoordigen vorm aan het einde der 1e of in het begin der 2e eeuw na Chr. ontstaan. Zie J. A. Fabricius, Codex pseudepigr. Veteris Testam. Hamburg 1722, pag. 496—759. Zie Schürer, t. a. p. bl. 126—137.

4) Het boék der Jubileën. in de 1e eeuw n. Chr. in Palestina in het Hebreeuwsch geschreven, is als de oudste Midrasj te beschouwen. Zie Schürer, t. a. p. bl. 148—156.

met de dochters der menschen te verbinden [1]), maar om de menschenkinderen te leeren, recht en gerechtigheid op aarde te doen (H. 4). Eenmaal op aarde hebben zij zich echter vrouwen gekozen uit de dochters der menschen, eene vereeniging, waaruit reuzen werden geboren (H. 5 en 7). Door deze vereeniging hebben zij zich verontreinigd, weshalve Henoch getuigenis tegen hen moet afleggen (H. 4); en ook nam daardoor de ongerechtigheid en zonde toe op aarde [2]); want de wachters hadden aan de menschen ook wetenschap geleerd (H. 8), zoodat de tijd voor het oordeel eindelijk aanbrak. De reuzen (rephaïm), als wier geboorteplaats het land Gilead, vroeger Rephaïl geheeten, wordt genoemd (H. 29) doodden elkaar met het zwaard (H. 7), terwijl hunne vaders, de engelen, het moesten aanzien. Daarna werden ook deze vaders gestraft; zij werden in de diepten, in het midden der aarde gebonden, waar zij zullen blijven tot op den dag van het groote gericht, dat over allen, die zondigden, gehouden zal worden (H. 5) [3]).

Uit dit overzicht van hetgeen in verschillende boeken omtrent den val der engelen gezegd wordt blijkt, dat men zich als oorzaak van dien val voorstelde de wellustige vereeniging met de dochters der menschen, eene zware tegennatuurlijke zonde. Na hun val wordt aan deze engelen een groote invloed toegekend op het toen levend menschengeslacht. De goddeloosheid, die toen ter tijde heerschte en den zondvloed noodzakelijk maakte, wordt gezegd hoofdzakelijk door hen bewerkt te zijn. Na den zondvloed echter, die behalve de zondige menschheid, ook het uit de monsterachtige verbinding van engelen en menschen voortgekomen reuzengeslacht heeft vernietigd, zien wij de gevallen engelen geheel van hun schadelijken invloed beroofd en niet langer in betrekking staan tot de zonden der menschen. Want reeds vóór den zondvloed zijn zij naar hunne voorloopige

1) In dit opzicht is er verschil met het boek Henoch (H. 7).
2) Vergelijk boek Henoch (H. 7 en 8).
3) Zie Henoch 10: 6—9; 13 en 15—17).

strafplaats gebracht, waar zij het jongste gericht te verbeiden hebben, dat hun den vurigen afgrond als eeuwige verblijfplaats zal aanwijzen [1]).

Bevreemdend is het te zien, dat de satan in de zoo ontwikkelde daemonologie van dezen tijd bijna geheel op den achtergrond treedt, en behalve in het boek der Wijsheid en het b. Henoch nog slechts in de jongste geschriften te voorschijn treedt. Noch bij de apocryphen des O. T., noch bij Josephus noch bij Philo [2]) vinden we iets van satan en zijne werkzaamheid. De daemonologie van dezen tijd beweegt zich derhalve, ten minste in hare eerste periode weinig of niet voort in de lijn, door de O. T. daemonologie aangegeven, en sluit zich alzoo niet bij de ontwikkeling aan, die het O. T. op dit gebied had bereikt. In overeenstemming met het O. T. plaatst het b. Henoch den satan in den hemel. Hij toont zich ook daar tegenstander van het geluk der menschen, door de vromen te willen aanklagen. Dit gelukte hem echter niet, doordat een der vier engelen, die rondom den Heer der Geesten staan, hem verhindert voor Gods aangezicht te verschijnen (H. 40 : 7). Reeds vóór dat de engelen gezondigd hebben, bestaat hij; want door hunne ongerechtigheid werden deze onderdanen van satan (54 : 6). Tevens komt satan hier voor als het hoofd der strafengelen, door wie hij de werktuigen vervaardigen laat, die in zijne hand zullen dienen tot kwelling der zondaren (53 : 3). Eene zuivere ontwikkeling en noodzakelijke aanvulling van de daemonologie van het O. T., gelijk een denkend geloof, dat zich rekenschap van zijn inhoud gaf, dit moest eischen, komt in een plaats van het boek der Wijsheid te voorschijn. Het O. T. kwam niet verder dan tot

1) Ook bij de apologeten en kerkvaders, alsmede in de rabbijnsche geschriften komt de sage van den val der wachters voor. Zie ten bewijze de citaten uit Just. Martyr, Tertull., Athenag., de Bereschit Rabba van Mozes Haddarschan, de Nismath Chajum (vervaardigd door rabbi Menasch ben Israël 17e eeuw) bij A. Fr. Gfrörer, das Jahrhundert des Heils.

2) Volgens Philo is God de oorzaak van het goede, terwijl het kwade uit de materie voortkomt (De agric. 320, de nom. mutat. 583, Ed. Mangey).

de gedachte dat de val der eerste menschen aan een buitenmenschelijke oorzaak moet toegeschreven worden; een gedachte, die het had ingekleed in een vorm, aan het Parsisme ontleend [1]); maar nu men den satan had leeren kennen als den bewerker van het ongeluk der menschen, en buitendien wist, hoe hij ook invloed uitoefende op het menschelijk hart (1 Chron. 21 : 1) [2]), lag het voor de hand in hem ook den bewerker der eerste zonde te zien. Het boek der Wijsheid is het eerste, dat ons in die buitenmenschelijke oorzaak ven den val des menschen den satan leert kennen. Had God den mensch onsterfelijk en naar het beeld van zijn eigen wezen geschapen, φφθόνῳ διxβόλου was de dood in de wereld gekomen (2 : 2) als gevolg der eerste zonde, zoodat satan hier onder den naam van διαβολος in rechtstreeksche betrekking tot den val wordt geplaatst en optreedt als een boos, Gode vijandig wezen. En nu men den satan eenmaal kende als den bewerker der eerste zonde, was het natuurlijk hem voortaan ook in de zonde der latere menschen werkzaam te zien. In de jongere geschriften komt hij dan ook voor als de oorzaak van allerlei zonde en boosheid. Onder den naam Mastema [3]) treedt hij in het boek der Jubileën op als overste der geesten (H. 10) en bewerkt om verderf te stichten òf zelf òf door zijne geesten allerlei zonde en misdaden. Zoo worden afgoderij en onzedelijkheid aan zijne werkzaamheid toegeschreven (H. 11). Hij is het, die volgens het boek Ascensio Jesajae [4]) onder den naam van Berial Manasse, den zoon van Hiskia, tot zonde gebracht heeft (2 : 24) en ook een zekere Balkira tegen Jesaja opzet, zoodat deze den profeet bij Manasse beschuldigt. Satan is namelijk toornig op Jesaja, omdat hij de verlossing door Christus heeft geprofeteerd (3 : 1—12). Omdat door

1) Zie Dr. J. Th. de Visser, De daemonologie van het O. T. Utrecht, 1880, bl. 104—159.

2) Zie de Visser t. a. p. bl. 81—84.

3) Mastema voor satan (part. hipt. v. שטם = שטן.)

4) Zie over het boek Ascensio Jesajae. A. Dillmann, Ascensio Jesajae aethiopice et latine. Lips. 1877, en Schürer t. a. p. bl. 156—159.

satan de dood in de wereld gekomen is, wordt Sammaël (de naam, waarmee satan in de rabbijnsche geschriften meestal voorkomt; zie ook Ascensio Jesajae 5 : 15; 11 : 41) door de rabbijnen gewoonlijk מַלְאַךְ הַמָּוֶת of מַלְאַךְ מוֹתָא engel des doods, genoemd [1]) Targ. Jeruschal. Gen. 3 : 5). In het boek der Jubileën komt de satan ook nog in zijn oud karakter voor, als de bewerker van uitwendig leed, van ongeluk en tegenspoed. Hij zendt b. v. vogels om de boomvruchten op te eten en het uitgestrooide zaad te verderven (H. 11). In het bizonder is Mastema nog steeds de vijand der vromen. Als zoodanig toont hij zich, als hij Abraham's liefde bij God verdacht maakt en God er toe brengt te beproeven wien Abraham meer liefheeft, Isaäc of God. Als Abraham, aan Gods bevel gehoorzaam, bereid is zijn zoon Isaäk ten offer te brengen, komt Mastema natuurlijk beschaamd uit (H. 17 en 18). Bovenal echter is hij de vijand van Israël, het volk des verbonds. Daarom brengt hij Mozes' leven in gevaar, ondersteunt de Egyptische toovenaars en port de Egyptenaren aan de Israëlieten met een groot leger te vervolgen (H. 48). Eenmaal echter komt er een tijd, dat satan zijne heerschappij over het volk Gods verliest (H. 23). Dan komt het Godsrijk op aarde en zal de duivel ten ondergaan en de droefheid met hem (zie de Assumptio Mosis [2]) (11 : 29).

Treedt alzoo de satan in de daemonologie van het Judaïsme betrekkelijk weinig te voorschijn, des te grooter plaats wordt daarin ingenomen door de daemonen of booze geesten. Op de vraag naar het wezen dezer daemonen wordt een verschillend andwoord gegeven. Volgens het b. Henoch en het b. der Jubileën zijn ze de geesten der gestorven reuzen, die door hunne afstamming van engelen deel hebben aan de hoogere geestelijke natuur van dezen en derhalve

1) Zie de hierbij behoorende rabbijnsche uitspraken bij Schöttgen. hor. hebr. et talm. in N. T. bij Joh. 8 : 44.

2) Zie over dit boek Schürer, t. a. p. bl. 81--92. De plaats, boven aangehaald, is geciteerd uit G. Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt, eine Quelle für das N. T. enz. Leipzig 1867. S. 46.

hooger staan dan de afgescheiden zielen van menschen. maar tevens ook door hunne afkomst van gevallen engelen, booze, satanische geesten zijn (b. Henoch H. 15 : 8—10; 16 : 1 b. der Jubileëen H. 10). **Josephus** daarentegen ziet in de daemonen (*δαίμονες* of *δαιμόνια*) zielen van gestorven booze menschen (Bell. Jud. VII, 6, 3), eene meening, die hier en daar ook bij de Grieken en latere Joden voorkomt [1]), en samenhangt met de leer, dat zielen van gestorven menschen weder woning bij levende menschen kunnen komen maken [2]). De daemonen zijn bij **Philo** de reine zielen, de engelen der H. Schrift, de middenwezens tusschen God en de wereld [3]), een overigens niet voorkomend gevoelen, dat den invloed der Grieksche wijsbegeerte verraadt en daarom buiten rekening kan blijven. De verblijfplaats dezer booze geesten is in het algemeen de aarde. Als de reuzen elkander gedood hebben en hun lichaam tot ontbinding overgaat, blijven hunne geesten als daemonische geesten op aarde rondzwerven, zonder in den hemel te kunnen komen. Want als zij eene poging daartoe wagen en op de wolken losstormen, storten zij onmiddelijk weder op de aarde ter neer (b. Henoch H. 15 : 8—12; 16 : 1). Meer in het bizonder echter hebben zij hunne woonplaats in woestijnen en woeste plaatsen (Tobit 8 : 3; Baruch 4 : 35 [4]); LXX Jesaja 34:

---

1) Zie de Wette, bibl. Dogmatik § 175.

2) De leer van het inwonen der ziel עבּור. Zie J. A. B. Lutterbeck, t. a. p. 1e Thl. S. 191.

3) De Somniis I, 642: *ταύτας* (n.l. de reine zielen) *δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν.* De gigantibus I, 263: *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας ἀγγέλους Μωυσῆς εἴωθεν ὀνομάζειν ψυχαὶ δὲ εἰσι κατὰ τὸν αέρα πετόμεναι.* Met de school van Pythagoras leerde Philo, dat de geheele lucht vol zielen is, die men voor daemonen en heroën houdt; de in de Joodsche leer voorkomende engelen zijn dezelfde wezens als de daemonen; alleen dragen ze een anderen naam. Zie Lutterbeck, t. a. p. 1 Thl. S. 427 en 376.

4) Het boek Tobit is in den loop van de laatste twee eeuwen vóór Chr. waarsch. in het Grieksch geschreven voor Joden in de diaspora. Zie W. Grimm, Ueber einige das Buch Tobit betreffende Fragen Zeitschr. f. Wissensch, Theol., 1881, S. 38—56, en Schürer t. a. p, bl. 42—50. Zie over den ouderdom van het boek Baruch Schürer t. a. p. bl. 213—220.

14 [1]). Zij zijn dus dezelfde wezens als de woestijngeesten van het O. T., althans naar het gevoelen der LXX, die in Jesaja 13 : 21. שְׂעִירִים door δαιμόνια vertaalt. Door deze daemonen wordt op aarde allerlei onheil gesticht. Richtten zij hunne kwaadaardigheid reeds vroeger tegen de menschen, toen zij nog als reuzen onder hen leefden, als onzichtbare geesten gevoelen zij nog steeds de oude booze lust (Henoch 15 : 8—12). Deze booze geesten zijn het, die Noach's zonen verleidden, en als Noach, om te voorkomen, dat zij nog verder verderf onder zijne zonen aanrichten, God bidt dat Hij hen, even als hunne vaders, de wachters, binde op de plaats des oordeels, dan verzet Mastema, de overste der geesten, zich hiertegen en verklaart althans eenige dier dienaars noodig te hebben, om zijne verdervende heerschappij over de menschen te kunnen uitoefenen. Met het oog hierop wordt er dan besloten hem een tiende deel te laten behouden, en de overigen naar de plaats des gerichts te doen gaan (b. der Jubileën H. 10), terwijl daarentegen volgens het boek Henoch de daemonen, evenals de gevallen engelen en de booze menschen, eerst bij het jongste gericht veroordeeld zullen worden (b. Henoch 16 : 1). De daemonen zijn ook de bewerkers der afgoderij. Zij zelve ontvangen de hulde en vereering, door de heidenen aan de afgoden gebracht (Baruch 4 : 7). Daarom zijn de heidensche goden in den grond der zaak de daemonen; een gevoelen, dat zich uitspreekt in de vertaling der LXX van Ps. 95 (96) : 5;

Vergel. over den ouderdom der verschillende apocr. des O. T., C. F. Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. in die kanon und apocr. Schriften des A. T. 3e Aufl. 1873. S. 729 ff.

1) Ook volgens den Talmud wonen de daemonen gaarne in afgelegen woeste plaatsen b.v. ruïnen (Berachoth Bab. S. 3 a) en rondom graven (Nidda S. 17, a; Chagigah S. 3 b) en onder boomen (Pesachim S. 111, b). Zie Gfrörer, das Jahrhundert des Heils, waaraan deze plaatsen uit den Talmud ontleend zijn. Volgens vele rabbijnen hebben de daemonen hunne woonplaats in de lucht. R. Bechai in Pentat. 90, 1; Comm. in libr. Aboth. 83, 2; Taf haarez 9, 2; R. Bechai in Pentat. 139, 4; 18, 1; Nischmath Chassin 115, 2. Zie Eisenmenger, entdeckt Judenth. II, p. 411, 437 en vv., 456 en vv. Vgl. Eph. 2 : 2.

Jesaja 65 : 11 [1]); en eveneens in de vertaling van Deut. 32 : 17 en Ps. 105 (106) : 37, daar wij bij de שֵׁדִים niet aan onreine wezens, maar aan goden van omliggende volken hebben te denken, die, vroeger misschien door de Hebreën zelve vereerd, later door het Jahvisme zijn buiten gesloten [2]). (Vgl. ook b, Henoch 19 : 1 en b. der Jubileën H. 1 en 22). Hunne booze gezindheid jegens de menschen toonen de daemonen op vreeselijke wijze. Zij varen in de menschen om hen te kwellen (Tob. 6 : 8; Joseph Antiq. VIII, 2, 5), veroorzaken ongeneeslijke ziekten en verwoesten den menschelijken geest (Jozeph. Ant. II, 3; VI, 8, 2). Was volgens 1 Sam. 16 : 14 de droefgeestigheid en waanzin van Saul het werk van een booze geest van Jahve, volgens Josephus (Ant. VI, 8, 2) zijn deze door een *δαίμονιον* bewerkt. In Ant. VI, 11, 2 verklaart Jonathan, de zoon van Saul, dat zijn vader gedurende de oogenblikken van waanzin door een booze geest en daemonen bezeten geweest is (*τοῦ πονηροῦ πνεύματος καὶ τῶν δαιμονῖων σοὶ ἐγκαθεξομένων*). Zelfs hevige hoofdpijn wordt als het werk van booze geesten beschouwd (Mischna, Gittin Cap. 7, 4 verg. de Gemara op die plaats S. 67, b). Op de meest verschillende wijze kwellen zij de menschen. Hier is er een, die Herodes' huis verwoest (Bell. Jud. I, 32, 2); daar is een ander bezig de menschen op Sabbath aan te grijpen en hen verder te voeren dan de Sabbathsweg toestaat (Mischna Erubin, Cap. 4); ginds is weer een derde, Asmodi [3]) (*Ἀσμοδαῖος*) verliefd op een schoon meisje, wier zeven bruidegoms uit ijverzucht door hem gedood worden (Tobit 3 : 8; 6 : 15). Zij omringen de menschen vooral des nachts, waarom het verboden is iemand bij nacht te groeten

---

1) Op deze plaats is sprake van het aanrichten van een tafel voor Gad, de godheid der fortuin, door de Babyloniërs vereerd, dien de Joden tijdens de ballingschap leerden kennen. Elders ook Baäl genoemd, wordt zijn naam door de LXX met *δαιμόνιον* vertaald.

2) Zie de Visser, t. a. p. bl. 100—102.

3) Asmodi komt in den Talmud (Gittin Bab. S. 68) voor als een overste van de mannelijke en vrouwelijke geesten. Zie Eisenmenger, entdeckt. Judenthum II, p. 440.

(Sanhedrin S. 44a Megilla 3a). En niet alleen dat zij de menschen op allerlei wijze leed doen en plagen, zij zoeken hen bovendien ook nog te dooden (Joseph. Bell. Jud. VIII, 6, 3). Wat de middelen betreft om hen te verdrijven, David genas Saul door muziek en Salomo [1]) gebruikte tooverformules [2]), die ook thans nog genezende kracht hebben (Ant. VIII, 2: 5). Door middel van deze tooverformules kon men de daemonen binden en zoo geheel uitdrijven, dat zij nooit weer in den mensch terugkeeren. Daartoe dienden ook geheimzinnig werkende middelen, een bepaald soort planten (b. der Jubileën H. 10), o. a. de wortel van een zekere boom (Baäras) (Bell. Jud. VII, 6, 3) en de reuk, die door het verbranden van het hart en de lever van een zekere visch ontstaat (Tobit 6 : 8, 17 en 18; 8 : 2 en 3).

---

1) Koning Salomo wist de booze geesten aan zich dienstbaar te maken. In de Mischna (Gittin S. 68 a, b) wordt verhaald hoe hij Asmodi gebruikte om de worm Schamir machtig te worden, die hem kon helpen bij den bouw van den tempel.

2) In den talmud (Sabbath. Bab. S. 67a) is zulk een tooverformule vermeld.

3) Josephus verhaalt dat een Jood, Eleazar genaamd, in tegenwoordigheid van den overste Vespasianus en zijn staf een daemon uit de neus van een bezetene heeft getrokken door middel van een wortel, door Salomo daarvoor aangewezen, terwijl hij hem door het gebruik van Salomonische formules den terugkeer verbood, waarop hij hem eindelijk, ten bewijze dat hij werkelijk was uitgevaren, beval een in de nabijheid staand watervat om te stooten, wat dan ook gebeurde (Ant. VIII, 2, 5). Dit verhaal heeft wel eenige overeenkomst met wat de Mischna (Tractaat Meila S. 51a) mededeelt: Twee Rabbijnen ontvangen de opdracht naar Rome te gaan, om de opheffing van een drukkende wet te bewerken. Onderweg ontmoeten zij een daemon, Ben Talamjon, die verlof vraagt mede te reizen. Dit wordt toegestaan op voorwaarde, dat hij te Rome in de dochter des keizers zal varen, en haar alleen zal verlaten op het bevel van een der rabbijnen, en niet op het bevel der keizerlijke toovenaars De daemon belooft het en als teeken van zijn uitvaren wordt vastgesteld, dat hij al de glazen voorwerpen aan het hof des keizers zal verbrijzelen. Niet zoodra zijn zij te Rome gekomen of de daemon vaart in de dochter des keizers, die, daar de toovenaars haar niet kunnen helpen, onophoudelijk roept om den rabbi Schimeon. Deze wordt daarom aan het hof ontboden. De duivel vaart op zijn bevel uit en tot loon der genezing krijgt hij van den keizer de belofte van intrekking der wet.

Wanneer wij nu aan het einde van ons overzicht de daemonologie van het Judaïsme met die van het O. T. vergelijken, dan blijkt het dat zij niet in alle opzichten eene normale ontwikkeling is van wat het O. T. op dit gebied geeft te zien. De leer van den satan, eerst in de laatste periode van de daemonologie des O. T. te voorschijn getreden, wordt, in plaats van door het Judaïsme verder ontwikkeld te worden, door de sage van den val der engelen geheel in de schaduw gesteld. Beweren velen dat de Joden de leer van den satan in de ballingschap van de Perzen hebben overgenomen, zij hebben dan het bevreemdend verschijnsel te verklaren dat de literatuur na de ballingschap weinig of geen sporen van die leer vertoont. Daar, waar de satan in de jongere geschriften optreedt, vertoont hij grootendeels hetzelfde karakter als in het O. T. Ja, er is geen enkele trek in zijn beeld, die zich niet tot het O. T. laat terugbrengen. Evenals in Job en Zacharia komt hij ook hier voor als tegenstander van het geluk der menschen, als vijand bovenal van de vromen en het volk des verbonds, die zoowel op uit- als inwendige wijze werkt, en evenals in Chron. 21 : 1 de menschen ook tot zonde brengt. En ook waar satan in een nieuw licht optreedt, in verband met de zonde der eerste menschen gebracht en daardoor nog vijandiger tegenover God wordt geplaatst, daar is dit eene ontwikkeling, die zich reeds uit de gegevens van het O. T. liet voorspellen, waartoe het zelfs noodzakelijk komen moest. Als verder in een enkele plaats (b. der Jubileën H. 23 en Assumptio Mosis 11 : 29) het uitzicht geopend wordt, dat eenmaal aan zijne heerschappij een einde zal komen, dan is dit geheel in overeenstemming met het O. T., dat satan, oorspronkelijk Gods dienaar in alles, ook na zijn meest zelfstandig optreden in de uitvoering van zijn macht ten slotte alleen van God afhankelijk laat zijn.

Vertoont alzoo de satanologie van het Judaïsme een met het O. T. overeenstemmend karakter. met de eigenlijk gezegde daemonologie is dit niet het geval. In de daemonen van het Judaïsme zijn de woestijngeesten van het O. T.

nauwelijks te herkennen. Hierin komen zij overeen, dat als beider verblijfplaats de woestijn wordt genoemd, maar terwijl de laatsten zich met de uitoefening hunner macht tot hunne woonplaats bepalen, vertoont de werkzaamheid der daemonen zich op allerlei wijze en op allerlei plaatsen. Meer bepaald doen zij zich kennen in het karakter van plaaggeesten, die vooral werken op physisch gebied, en dan ook met physisch-materieele middelen dienen bestreden te worden. Hebben wij in de woestijngeesten van het O. T. de buiten den kring van het verbondsvolk heerschende macht te zien, even zoo is het met de daemonen, die over de heidenen heerschen en door hen als goden vereerd worden. In het O. T. staan de woestijngeesten nog niet met satan in betrekking. In het Judaïsme zien wij de daemonen reeds in eenig verband met satan, zoodat deze als hun hoofd wordt beschouwd. Toch is het besef van hun eenheid nog niet zoo doorgedrongen, dat zij niet anders voorkomen dan als werktuigen van satan en met hem samen een rijk vormen; zij treden nog meermalen zelfstandig met hun werkzaamheid op. Dit is waarschijnlijk hieruit te verklaren, dat satan zelf in de daemonologie van het Judaïsme zoo weinig hoofdpersoon is. Azazel, in het O. T. hoofd der woestijngeesten, wordt door het Judaïsme tot de gevallen engelen gerekend, die naar de voorstelling van sommige geschriften de vaders der daemonen (de booze geesten der gestorven reuzen) zijn. De grootste plaats beslaat in de daemonologie van het Judaïsme de sage van den val der engelen, en juist deze vindt in het O. T. den minsten grond. Wel leert de moeilijke plaats Genesis 6 : 1—4 eene vermenging der „Zonen Gods" der engelen, met de dochters der menschen [1]), maar verder wordt in het O. T. van deze geschiedenis geen spoor gevonden. Zij is niet opgenomen in den godsdienst van Israël. Om evenwel ten grondslag van de zoo ontwikkelde sage van den val der

1) Tegen de opvatting, dat met „Zonen Gods" het in Seth voortgeplantte menschengeslacht bedoeld zou zijn, zijn overwegende bezwaren. Zie H. Schultz Alt. Theol. 1879, Th. I, S. 116—118.

engelen te kunnen dienen, moet deze plaats verkeerd zijn opgevat. Want uit Gen. 6 : 1—4 volgt alleen dat de menschen, door zich met bovenmenschelijke wezens te vermengen, in tegenspraak komen met Gods wil en dus zondigden. Maar van de engelen geldt dit niet. Hun daad wordt niet als zonde, als boos geteekend, gelijk dit in de sage het geval is. Immers hun daad wordt noch bestraft noch berispt. Zij verschijnen slechts als machtige, niet als zondige wezens. Allerminst zijn zij dragers van een zondig beginsel, weshalve deze engelen en hunne geschiedenis voor de kennis der daemonologie van het O. T. van niet het minste belang zijn [1]). Trouwens ook in het Judaïsme vormen zij een geheel op zich zelf staand verschijnsel. Wel worden zij door hun val onderdanen van satan, maar zij zondigden toch uit eigen beweging, zonder door satan aangespoord of verleid te zijn; en ook wat zij na hun val verrichten om de menschen tot zonde te brengen, dat doen zij uit zich zelf, onafhankelijk van satan. De invloed, dien zij op het menschelijk geslacht hebben uitgeoefend, strekt zich dan ook niet verder uit dan tot op den zondvloed. Want door het voorloopig gericht, dat hen trof, zijn zij geheel werkeloos gemaakt, en van dat oogenblik zijn zij zonder eenigen invloed op de verdere geschiedenis der menschheid. Ook in de daemonologie van het Judaïsme nemen deze engelen dus een op zich zelf staande en eigenaardige plaats in.

1) Zie Schultz, t. a. p. Th. I, S. 370.

Langweer, Juni 1890. J. VAN DER VEEN.

De plaats, die aan Heinrich Bullinger toekomt in de Gereformeerde Kerk en Theologie.

M. A. Gooszen, *De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten. Bijdrage tot de kennis van zijne wordingsgeschiedenis en van het Gereformeerd Protestantisme.* Leiden 1890. — A. J. van 't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie.* Amsterdam 1888. — M. A. Gooszen, *Bijdrage tot de kennis van het Gereformeerd Protestantisme,* in *Geloof en Vrijheid,* 1887, bl. 505—554.

Suum cuique: deze eisch heeft overal zijn recht, en zeker niet het minst waar het de plaats geldt, aan personen van naam toekomende. Want daarbij is het immers te doen om antwoord op de vraag, welken invloed zij gehad hebben, waarvan wederom voor een aanmerkelijk deel de verklaring van de dingen, die tot hun werk- en levenskring behoorden en aan dien invloed onderhevig waren, afhankelijk is.

Heinrich Bullinger, naast Ulrich Zwingli, Zürich's roem; eene glorie van geheel het Hervormingstijdperk; de man, van wien de fijn gevoelende geschiedvorscher Gelzer schreef: „Wil ik mij een levend beeld voorstellen van het eerwaardige en proefhoudende, dat in dien ouden tijd aanwezig was, dan denk ik aan Bullinger;" hij heeft deze eereplaats in de schatting van allen, die hem leerden kennen, en moge ook al

in den tijd, toen partijzucht en dogmatisme den boventoon bij het uitdeelen van lof en blaam begonnen te voeren, diens voortreffelijken mans naam ginds soms eenzijdig geroemd, en hier soms verzwegen zijn geworden waar hij had verdiend genoemd te zijn, thans wordt hij wederom, op het voetspoor van Scholten [1]) zoowel als van Dorner [2]), onder de vaders van de Gereformeerde Kerk geteld en worden zijne werken onder de bronnen genoemd, waaruit de kennis van hare leerstellingen en beginselen moet worden geput.

Een bijzonderen vriend en bewonderaar heeft Bullinger in Nederland nu gevonden in den schrijver van het pas verschenen werk over den Heidelbergschen Catechismus, den Hoogleeraar Gooszen. Ik noem dit boekwerk hier eershalve het eerst, wegens zijne uitgebreidheid en veelvuldige verdiensten, die terecht door de toekenning van het Doctoraat aan den schrijver zijn gehuldigd, doch om het eigenaardige van diens voorliefde voor Bullinger te leeren kennen, moet vooral gelet worden op het boven aangewezen opstel in den 21en Jaargang van *Geloof en Vrijheid*. Daar spreekt een geestdrift die stellig geheel het akademisch onderwijs van den Hoogleeraar in de laatste jaren moet doortrokken hebben, waarvan wij trouwens een blijk aantreffen in het niet onverdienstelijk proefschrift van den Heer van 't Hooft. Laat mij aanstonds het eigenaardige van Dr. Gooszen's ingenomenheid met Bullinger in het licht stellen. Zij heeft haren grond of althans hare kracht in een gevoel, als dat wat Archimedes bezielde, toen hij zijn Εὕρηκα! kon doen hooren bij het vinden van de naar hem genoemde hydrostatische wet. De Leidsche Hoogleeraar meent toch in Bullinger gevonden te hebben het nu hier, dan dáár gezochte en volgens hem door een enkelen slechts van verre geziene, t. w. de formule en den naam, waarmede moet worden aangeduid eene geestesrichting, die in het „Gereformeerd Protestantisme" te huis zal behooren, maar toch vreemd mag zijn aan hetgeen vol-

1) *Leer der Herv. Kerk*, I : 65.
2) *Gesch. der Prot. Theol.*, S. 439.

gens de getuigenis der historie het kenmerkende van de Gereformeerde Kerk en Theologie is geweest en gebleven, „eene opvatting van godsdienstig leven en denken, onderscheiden van het Lutheranisme en Kalvinisme evenzeer." Wat de waarde van die vondst niet weinig zoude verhoogen is dat, altoos naar zijn gevoelen, die opvatting de eigenlijke, de echt-reformatorische is, van welke het Kalvinisme is afgeweken. Bij het onderzoek nu aangaande hetgene dat op Gereformeerden bodem in die richting voortgekomen is moest natuurlijk de Heidelbergsche Catechismus zich aan Dr. Gooszen in de eerste plaats ter beschouwing aanbieden. Reeds de piëteit, die hij voor zijn leermeester Hofstede de Groot, den vader, koestert, gaf hem dat leerboek in de hand. Immers die had in zijne bekende „*Beschouwing van den gang der Christelijke Godgeleerdheid in Nederland*" den Heidelberger nevens de Liturgie onzer Kerk tegenover de Confessie gesteld en hem, als doortrokken van Melanchthon's geest, gunstig onderscheiden. En waarlijk! het is aan den nieuweren ijverigen onderzoeker gebleken, dat terwijl het weinig grond had wanneer de Groot, en vóor dezen Ypey, het geestelijk vaderschap van dien Catechismus aan Melanchthon of Zwingli toekenden, met wèl zooveel, ja met meer grond kon en moest gezegd worden dat er eene nauwe betrekking bestond tusschen den opsteller van- en de medearbeiders aan den Catechismus te Heidelberg en Zwingli's opvolger te Zürich. Daar Dr. Gooszen tevens wilde aanwijzen dat wat hij Bullinger's richting en opvatting noemt wijd verspreid was en in menig ander catechetisch geschrift uit de 16e eeuw wedergevonden wordt, lag het voor de hand dat hij de „toelichtende teksten" van andere, dadelijk en duidelijk verwante Catechismen verzamelde en synoptisch bijeenstelde, waarbij niet uit het oog mocht worden verloren dat toch ook nog andere factoren, bepaaldelijk het werk van Kalvijn, in het leerboek niet te miskennen zijn. Het zou een opzettelijk onderzoek eischen, wilde ik de onderlinge verhouding van al die teksten in bijzonderheden beoordeelen. Het zijn: behalve de kleine Catechismus van Ursinus, die de schets of het

ontwerp van het Heidelbergsche leerboek mag worden genoemd, diens groote Catechismus; daarna de Duitsche en Latijnsche van Leo Judae en de Latijnsche van Bullinger; voorts de Cathechismus Genevensis van Kalvijn, en eindelijk de „Korte onderzoeking des Geloofs" met den kleinen Catechismus van Marten Micron, en de Catechismus, te Embden naar à Lasco's grooter handboek vervaardigd. Het is ten hoogste belangwekkend de betrekking van die onderscheiden leerboeken te kunnen nagaan. Het blijkt toch duidelijk dat van de trouwe mannen, die zich beijverden om door eene degelijke en naar den Bijbel ingerichte Catechese vóor te komen dat in de van Rome gescheiden gemeenten een volk zou opgroeien, onbekend met het gezond evangelisch geloof, en alzoo „tot den disch des Heeren gaan", zooals gezegd werd in de Zürichsche „Prädicantenordnung" van 1532, meer dan éen het woord van Leo Judae mocht overnemen: „Ich bin wie das emsige Bienchen von Blume zu Blume geflogen und habe aus jeder etwas Honig gesogen, nicht mir allein, sondern dasz ich allen Gläubigen damit Nutzen brächte." Bepaaldelijk van den Heidelbergschen Catechismus is door Dr. Gooszen bewezen, dat daarin „de vrucht niet maar van den arbeid van een of twee mannen, doch het resultaat van de samenwerking van meerderen voor ons ligt." De voorstelling, door H. Alting in de *Historia Ecclesiae Palatinae* gegeven, als zouden Olevianus en Ursinus, en de laatste voornamelijk, hun werk hebben geleverd in dat voortreffelijk leerboek, mag en kan niet langer in dien zin worden opgevat dat daarbij niet aan den invloed van anderer arbeid zou mogen worden gedacht. Immers had reeds de Keurvorst Frederik III in zijne bekende Voorrede gezorgd, dat er geen grond was voor de meening, welke in de Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk van Ypey en Dermont werd verkondigd, dat „niemand nevens Ursinus aan den Catechismus gearbeid heeft." Ongetwijfeld is dit leerboek tot stand gekomen onder de dadelijke medewerking van de leiders der Paltzische Kerk en van de theologische faculteit der Heidelbergsche Hoogeschool, en middelijkerwijs onder den invloed

van de godgeleerden, die in de tweede helft der zestiende eeuw in Duitschland en in Zwitserland samenstemden en krachtig in ieder opzicht samenwerkten. Aan Bullinger is een aanmerkelijk deel van dien invloed toe te kennen. Al ware het niet door Dr. Gooszen met de stukken aangewezen, het zou reeds a priori mogen vastgesteld worden naar aanleiding van hetgeen Olevianus aan zijn Zürichschen medestander, met een: „Venerande pater ac frater in Christo" in den aanhef, schreef bij de toezending van eenige exemplaren: „Indien er eenige duidelijkheid in onzen Catechismus is, dan danken wij haar grootendeels aan u en aan de heldere vernuften der Zwitsers." Hij had daarbij vooral ook het oog op Kalvijn, aan welken „Carissimus Pater" hij eenige dagen vroeger schreef: „Indien de Catechismus door u mag worden goedgekeurd, dan zullen in ieder opzicht voldaan zijn zij, die de gedachten er in uitgesproken hebben saamgelezen." Dat deze samenwerking, of liever samenstemming erkend werd was even natuurlijk als dat zij bestond. De van het destijds zoo felle Luthersche zelotisme bedreigde en vervolgde belijders in Duitschland, die in Zwitserland hunne voornaamste geestverwanten hadden, sterkten zich in hun geloof door den band der gemeenschap met de zuidelijke broeders nauw toe te halen en op hetgeen deze schreven en deden het oog gevestigd te houden. Ook waren Ursinus en Olevianus, en mede de twee ambtgenooten van genen aan de Universiteit, Boquinus en Tremellius, de éen meer, de ander minder, kweekelingen van de Zürichsche godgeleerden. Deze geesten ontmoetten elkander van zelf bij al hun denken, schrijven en streven. Juist dit natuurlijke, dit vanzelf-sprekende van deze onderlinge verwantschap moet ons echter voorzichtig maken om niet al te spoedig, waar wij overeenstemming in denkbeelden waarnemen, tot overneming of navolging te besluiten. Er is hier dikwijls meer gelijk dan eigen, en ook hier behoeft alle aansluiting of voortgang nog geen evolutie te zijn. Hierbij mag worden gevraagd, of Dr. Gooszen wel genoeg heeft in het oog gehouden dat de door hem duidelijk aangewezen overeenstemming met-

en aanwending van de in 1563 bestaande catechetische geschriften niet te kort doen aan hetgeen evenzeer uit zijne over het algemeen zeer objectief en getrouw gegeven mededeelingen blijkt, dat Ursinus toch de auctor en Olevianus de redactor primarius van den Heidelbergschen Catechismus is geweest, zooals het aangehaalde bericht van Alting behoort te worden verstaan.

Ik ben niet voornemens de catechetische Synopsis, die vóor mij ligt, in hare bijzonderheden na te rekenen. Van meer belang acht ik het de strekking die zij heeft te wikken en de waardeering van Bullinger's Theologie te wegen. Reeds heb ik de beweering van Dr. Gooszen aangeduid, dat de Heidelbergsche Catechismus „een ens sui generis (sic)" zou zijn, en dat de Theologie van Heinrich Bullinger, die er scheering of inslag van is, „eene eigene richting, de soteriologisch-bijbelsche, vertegenwoordigt." — „Eén was er," zegt hij, „onder de Reformatoren, die zijn tijd vooruitsnellende, ja, zich zelf voorbijstrevend, de leer verkondigde, welke, ontdaan van allen ballast, gelicht uit eene reeks van dogmen, die niet langer (?) organisch met haar samenhangen, zooals b. v. het geval is met het leerstuk der Drieëenheid, of die zelfs lijnrecht er mede in strijd zijn, gelijk b. v. dat der Satisfactie, ten grondslag kon en kan worden gelegd aan eene volledige beschrijving en uiteenzetting des inhouds van den Godsdienst." [1]) Die éene is Bullinger geweest, volgens het gevoelen van Dr. Gooszen, en hoofdzakelijk is de Heer van 't Hooft met zijn leermeester overeenstemmende. Slechts heeft de bekwame leerling geen kans gezien om in het lichterswerk zijn leermeester met eenig succès te hulp te komen. Dit schijnt ook dezen op den duur zwaar genoeg te zijn: immers verklaart hij na een paar jaren voortgezetten, noesten arbeid dat dit woord „ballast" alleen ziet op de scholastieke methode, die door Bullinger was vaarwel gezegd, en dat hij alleen had willen zeggen wat de genoemde dogmen betreft „dat het eerste bij Bullinger niet organisch samenhangt met

1) *Geloof en Vrijheid*, l.l. bl. 534, vg.

zijne Bondsleer, en dat het laatste er lijnrecht mede in strijd is." Die dit vatten kan, hij vatte het. Het had althans wel mogen aangetoond zijn dat dit met eenigen grond kan gezegd worden. Maar van deze „dogmen" ligt het Dr. Gooszen als in de pen bestorven, dat zij middeleeuwschen ballast zijn in de Theologie en in de leer der Kerk. Ieder die verplicht is de Kerkelijke Courant te lezen kan er van getuigen. Zij het mij vergund bij deze gelegenheid hem in het openbaar met bescheiden ernst te vragen, of hij de ergernis verantwoorden kan, die met dergelijke machtspreuken zoo telkens gegeven wordt aan hen, voor wie deze „dogmen" de formuleering zijn van het meest wezenlijke dat wezen heeft. Kritiek over de kerkleer heeft haar goed recht, maar er is eene kritiek, die bij de dogmatische formule met Augustinus niet zelden zegt: „altius quid cogitandum est", en eene andere, die van den wezenlijken inhoud van het dogme zegt: „aliud quid," en dus van „ballast" spreekt [1]).

Even weinig als de indirecte medewerking van de Zwitsersche theologen aan den Heidelbergschen Catechismus het auteurschap aan Ursinus ontneemt, evenmin heeft iemand het recht, omdat het bij eenige bekendheid met pas ontsloten bronnen niet betwijfeld kan worden, aan Dr. Gooszen te betwisten dat door hem de invloed, dien Bullinger bepaaldelijk op de Paltzische godgeleerden gehad heeft, eerst recht is in het licht gesteld. Hij heeft dat gedaan met rijke zaakkennis en daardoor een einde gemaakt aan het schermen met den naam van Zwingli in een verband, waar het niet te pas komt. Zijn onderzoek gaf hem vrijmoedigheid tot het uitspreken van de stelling: „De (directe) invloed van Zwingli op het Gereformeerd Protestantisme [2]) van het laatst

1) Daargelaten nu de vraag, of de Redacteur van het officieel kerkelijk orgaan, ook waar hij voor eigen rekening schrijft, zoo mag vergeten, dat hij op die wijze, zonder eenig nut, de belijdenis der Kerk, die hij dient, krenkt en hoont.

2) Deze vreemde uitdrukking is in weerwil van hare dubbelzinnigheid aan Dr. Gooszen bijzonder lief. Zij zou eigenlijk moeten beteekenen: een Protestantisme, dat eene reformatie heeft ondergaan. Maar de bedoeling

der zestiende eeuw, zoowel in Duitschland, als in Engeland en Nederland, is niet wel aanwijsbaar.

Er is ook iets nieuws in de voorstelling van den Leidschen Hoogleeraar en den hem in dezen op den voet volgenden jeugdigen Doctor, dat „het Bullinger zoude geweest zijn, die eene Geloofsleer heeft getracht te ontwerpen, waarvan mag worden gezegd, dat zij, van een eigen beginsel uitgaande, eene kerngedachte ontwikkelt en toepast, zoodat die leer een oorspronkelijk en zelfstandig stelsel uitmaakt — eene schakeering van het Gereformeerd Protestantisme, die men zou mogen noemen: de soteriologisch-bijbelsche." Want al hebben reeds Dr. Sepp — wiens heengaan alle vrienden van historische wetenschap betreuren — in zijne geschiedenis van het *Godgeleerd Onderwijs in Nederland* (II, bl. 220) en Dr. Schneckenburger in de *Vergleichende Darstellung des Lutherischen und Reformirten Lehrbegriffs* (II S. 146), op Bullinger als den oudsten der Gereformeerde theologen gewezen, die over het Verbond der genade opzettelijk schreef en het in zijne beteekenis voor de leer des christendoms opzettelijk voorstelde, Dr. Gooszen heeft het eerst beweerd dat hij de aanvoerder was in eene nieuwe, oorspronkelijke richting, de aanlegger van eene nieuwe schakeering — de soteriologisch-bijbelsche bij uitgenomenheid.

Het wil mij voorkomen dat hierbij eenige korrelen zout zullen moeten worden gebruikt om voor misverstand bewaard te blijven.

„De Gereformeerde Dogmatiek", zegt Al. Schweizer, [1] „toont haren eigen aard in de consequent vastgehouden en toegepaste opvolging van zich allengs ontwikkelende trappen (bedeelingen) van de religie, of van het Verbond Gods met de menschen, en stelt daarbij de eenheid en het onderling verband dezer bedeelingen op den voorgrond." Inderdaad is

---

zal wel zijn eene tegenstelling te maken tusschen eene richting, die ook buiten de Kerk bestaat, en toch Gereformeerd is. 't Is niet zeer duidelijk.

1) *Die Glaubenslehre der Evang. Ref. Kirche*, I, S. 229.

de toepassing van de Verbondsinstelling, als den bodem van den geopenbaarden godsdienst, in de Dogmatiek zoo oud als de beoefening der Theologie bij de Gereformeerden. Getuige daarvan is het geschrift van Heinrich Bullinger, *de Testamento s. Foedere Dei unico et aeterno*, waarop Dr. Gooszen en zijn leerling onze aandacht met zooveel nadruk hebben gevestigd [1]). Die „*Brevis Expositio*" werd uitgegeven in de maand September van het jaar 1534. Wanneer Kalvijn in de *Institutio* onderscheid maakt tusschen de *Cognitio Dei Creatoris* en de *Cognitio Dei Redemtoris*, dan bedoelt ook hij daarmede onderscheidene Verbonds-bedeelingen: althans in de eerstgenoemde mate van de kennis van God ziet hij de voorbereiding voor het Verbond, door God met Abraham gesloten, maar hij kent in alle Gods openbaringen, in Oud- en Nieuw Verbond, slechts „una substantia in varia dispensatione" (II : 10, 11). Hij, zoo goed als Bullinger en Olevianus en Ursinus, hebben in hunne leervoorstellingen steeds erkend en rekening gehouden met het groote feit, 't welk in het Evangelie verkondigd is en waarvan de in Israël en in de christelijke Kerk bewaarde heilige Schriften de oorkonden zijn, dat God zich met den mensch in eene verbondsbetrekking heeft gesteld, die de grond van alle zekerheid voor zijn geloof en zijne hoop is. Bij de voortzetting der in de zestiende eeuw aangevangen stelselmatige behandeling der christelijke leer op den grondslag en naar de beginselen van het Evangelie werd allengs en bij toeneming het feit van het Verbond aangemerkt als eene voor het systeem gepaste „kerngedachte", men zou misschien met meer recht zeggen: sleutelgedachte. Men nam een Verbond (pactum) aan in den raad Gods voor de verlossing van zondige menschen; een Verbond der werken met den eersten mensch, beide nevens en vóor het Verbond met Abraham en zijn kroost en het Verbond, in Christus' bloed bevestigd. Deze onderschei-

1) Wijlen Dr. W. van den Bergh heeft in 1879 in zijn proefschrift: *Calvijn over het Genadeverbond* (bl. 9, vvg.) onder ons het eerst weder den inhoud van die „*Brevis Expositio Heynrichi Bullingeri*" vermeld.

dingen, die aan de oude Gereformeerde Dogmatici gemeen zijn, maken intusschen nog niet dat wat als de Verbondstheologie bekend is. Deze benaming is verbonden aan de methode en het stelsel van Coccejus, die verschillende Verbonds-bedeelingen (oeconomiae) historisch onderscheidde, met scherpe tegenstellingen en tevens met onderling in elkander grijpend en spelend verband, en daarnaar zijn stelsel inrichtte. Bij dezen grooten Godgeleerde en bij zijne volgelingen is „de Verbondsgedachte" waarlijk de alles beheerschende „kerngedachte" in hun systeem geweest, anders inderdaad dan bij de andere godgeleerden van Gereformeerden type. Daarom mocht Dr. Sepp, en op zijn voetspoor Dr. Gooszen, aan den Groningschen Hoogleeraar Joh. Braun er geen verwijt van maken, dat hij zich (in 1688) den roem toeëigende van „het eerst systematisch de geheele theologie als Verbondsleer te hebben ontwikkeld," als deed hij dit schrijvende aan de eer bepaaldelijk van Bullinger te kort. Braun was een Coccejaan van het zuiverste water en hij zou vreemd hebben opgezien, wanneer men hem Bullinger als voorganger of evenknie had voorgesteld. De oude Gereformeerde Theologen, die niet tot de school van Coccejus behoorden, handelden in hunne systemen opzettelijk over de beteekenis van het Genadeverbond en de bedeelingen des Ouden en Nieuwen Testaments, en meenden zelfs, zooals Leydecker in de Prolegomena voor zijn werk: *De veritate Religionis Reformatae* verklaarde, „dat zij dit beter deden dan het in de school van Coccejus geschiedde." Van zeer ouden datum is onder hen ook de theorie van het Werkverbond. De sporen daarvan worden reeds in den Catechismus van Heidelberg (vr. en antw. 9) aangetroffen. Zij lag ook voor de hand waar men de erfschuld van het menschelijk geslacht wilde verklaren. Het denkbeeld was reeds aan Augustinus niet vreemd, en er was aanleiding voor in de leer van den Apostel Paulus (Rom. V : 12). Het drong zich van zelf op aan de Dogmatici, die zich tegen Pelagius en diens geestverwanten onder de volgers van Arminius keerden. Ursinus beschreef, zooals te zien is in het *Corpus Doctrinae*, door Dav. Parëus

als uit zijnen mond opgeteekend, het verband tusschen het oordeel des doods over ons geslacht en de zonde van Adam als het gevolg van een erfelijk leenverband: „Primi parentes lapsi amiserunt possibilitatem non peccandi sibi et omnibus posteris, quia eam pro se et pro posteritate acceperant. Vasallus deficiens a Principe feudum sibi et posteris amittit: et Princeps liberis ejus non facit injuriam si non restituit feudum patris culpa amissum; si restituit, ex gratia facit." Met recht kon dus de Leidsche Hoogleeraar T. H. van den Honert het beweeren bestrijden, dat de leer van het Werkverbond het eerst was uitgedacht door den Franeker Hoogleeraar Cloppenburg, ofschoon deze haar meer dan zijne voorgangers uitwerkte [1]).

In welke opzichten de oude Gereformeerde dogmatici ook mochten verschillen, steeds stond bij hen het Verbond der genade, in overeenstemming met de heilige Schrift, als „de grond van de hoop der zaligheid" (Ursinus, *Catech. major*, Qu. 30) op den voorgrond, in zijne twee bedeelingen: de oude, met hare voorbereiding in de paradijsbelofte en haren eigenaardigen vorm in de theocratie, waaronder het volk Israël vóor zijne verstrooiing leefde; de nieuwe, waarin de eerste bedeeling hare vervulling en alzoo haar einde verkreeg door Jezus Christus. Dit is het Verbond, „una substantia varia dispensatione." Het is een eeuwig, d. i. een onvergankelijk Verbond tusschen God en den uitverkoren zondigen mensch: „conventio gratiosa Deum inter et hominem peccatorem electum, variis modis et gradibus ab initio lapsus per Evangelium pluribus revelata, per quam ob intercedentem Christi mediationem credentibus in Eum et resipiscentibus gratia salutaris omnis et gloria addicitur, Sacramentorum usu obsignata, atque Ecclesiae actu praestita." Zoo beschrijft het Joh. à Marck in zijn *Compendium Theol.. Christ.* Cap. XXVII, § 4, en zoo was het ook reeds twee eeuwen vroeger bij Bullinger, gelijk wij straks zullen

1) In zijn werk: *Adam en Christus*. Zie Ypey, *Geschiedenis der Systematische Godgeleerdheid*, II: 64, vg.

zien. Vooraf nog eenige toelichting van de wijze, waarop men met de „Verbondsgedachte" te werk ging.

Om het Genadeverbond in de zichtbare Kerk te kunnen verwezenlijkt zien (actu praestitum) hebben de dogmatische leeraars van ouds onderscheiden, even als zij onderscheid maakten tusschen de onzichtbare en de zichtbare Kerk, tusschen de innerlijk en wezenlijk met God in Christus verbondenen, t. w. de ware geloovigen, en de uitwendig tot het verbond (in de Kerk) in betrekking staanden. Zoo begon men van een uitwendig, objectief verbond te spreken, en daar in de praktijk der Kerk bij de aanbieding van de verbondsbelofte in het Evangelie inderdaad eene betrekking tusschen God en de geroepenen ontstaat, gaf dit aanleiding dat „het Verbond" als in de aanbieding van het Evangelie verwezenlijkt werd aangemerkt. Maar dit zoogenoemd uitwendig verbond heeft zijn naam slechts in oneigenlijken zin (synecdochice), gelijk ook in de Schriften des Ouden Testaments niet zelden van iets dat met de verbondsinstelling in betrekking staat als van het Verbond gesproken wordt. Het is niet het Genadeverbond, maar de aanbieding om er deel aan te verkrijgen. Als Verbond beschouwd deed deze als correctief dienst (en doet dat nog) toen in de Gereformeerde Kerk in den strijd met de Arminiaansgezinden de Evangelieprediking praedestinatie-prediking werd. In de Dogmatiek werd allengs de praktijk gevolgd, wanneer de vraag beantwoord werd hoe de Doop, bepaaldelijk de kinderdoop, bestaanbaar is met de leer van het Genadeverbond [1]).

---

1) Toen Camp. Vitringa (de vader) in zijne *Observationes sacrae*, II, c. 6 eene verhandeling uitgaf: *De fundamentis et rationibus Paedobaptismi*, en daarin als zijne meening uitsprak: „non dari ejusmodi aliquod foedus externum sub oeconomia nova", was à Marck daarover zeer verstoord. Hij schreef, zoo teekent de Moor in zijn Commentarie aan, „dat men immers ook van eene uitwendige Kerk sprak, en dus in dien zin ook van een uitwendig Verbond kon spreken" (*Exerc. Text.* XL, Part. VI, § 11). Doch Vitringa achtte den Kinderdoop niet afhankelijk van zulk eene dogmatische onderscheiding, maar wel van den algemeenen last, bij het bevel der Evangelieprediking gevoegd. Hierop beriep zich ten slotte à Marck zelf (*Compend.* l. XXX,

Indien Bullinger door Dr. Gooszen en zijn leerling wèl begrepen is, dan is bij hem de echte Verbonds-theologie te vinden en is hij het hoofd van eene niet gewaardeerde en dus schaars gevolgde richting. „Diepgaande Schriftstudie, en het bewustzijn tot de ware Kerk te behooren, waarin hij door den Doop was ingelijfd, dit vereenigd heeft zonder eenigen twijfel het aanzijn gegeven aan de gedachte, welke zijne theologie beheerscht: het Verbond Gods met den mensch" (Van 't Hooft, blz. 31). Ik denk er niet aan te tornen aan den lof van eene diepgaande Schriftstudie, die aan Bullinger toekomt, zoo goed als aan zijne medestanders bij de vestiging van de Gereformeerde Kerk; ook betwist ik niet dat het Verbond Gods met den zondigen mensch in zijne theologie op eigenaardige wijs en meer dan bij anderen onder zijne tijdgenooten op den voorgrond treedt, maar wat ik meen te moeten betwijfelen is dit, dat Bullinger van het Verbond der genade eene andere, eene z. g. universalistische voorstelling heeft, die in eenig opzicht eene tegenstelling zou vormen met de voorstelling, die aan de Gereformeerde theologen, bepaaldelijk aan Kalvijn, eigen was. „Er is" in Bullinger's voorstelling „heils-universalisme." Ik zeg het met mijn vriend van 't Hooft, maar volstrekt niet in den zin van de Remonstranten, zooals hij het opvat, waar hij zegt dat „zij zich met recht

---

17). — „De diepste grond van den Kinderdoop", zoo schreef ik vroeger in dit Tijdschrift, „berust in de beteekenis van het Evangeliewoord des Apostels: „Door éene misdaad (de schuld) over alle menschen, alzoo ook door ééne rechtvaardigheid (de genade) over alle menschen" (Rom. V : 18), zooals Kalvijn dat verklaart: „De Apostel maakt de genade aan allen gemeen, omdat zij aan allen wordt voorgesteld: niet dat zij ook feitelijk tot allen komt, want ofschoon Christus voor de zonden der geheele wereld geleden heeft en Hij aan allen zonder onderscheid door Gods goedheid wordt aangeboden, niet allen nemen Hem aan." Op dien grond kan en moet aan allen, die discipelen gemaakt worden en daartoe in de gemeente der geloovigen worden gebracht, hoe vroeger des te beter het teeken en zegel van Gods genade in Christus worden toegediend, en dus mag hun ook van stonde aan worden toegezegd al wat van Gods zijde in het verbond der genade begrepen is, opdat zij bij het opwassen weten mogen dat niets noodig is dan dat zij het aannemen en „Christus Jezus aanhangen met een waarachtig geloof, eene vaste hoop en eene vurige liefde."

op Bullinger konden beroepen wat het punt der Praedestinatie betrof" (blz. 205). Met hoe weinig recht dit gezegd wordt blijkt al aanstonds door de wijze, waarop die stelling wordt verdedigd, als b. v. dat Bullinger in het *Huysboeck*, f° 7, 17 gezegd heeft: „Christus Jezus heeft God verordend om te zijn een Verlosser des gantschen werelts, op welcken onse Hemelsche Vader alle de sonden der werelt gheleyt heeft, die welcke deselve Sone Gods ooc aen het Cruyce versoent heeft. Onse Godt is een Godt aller menschen ende aller Heydenen, dewelcker, ghelyck Paulus seyt, wil dat alle menschen salich worden en tot de kennisse der waerheyt comen." Of dat hij als het doel Gods met de openbaring opgeeft, „opdat alle menschen alomme, van wat aert, eeuwe, oft conditie zij ook zijn, de waerheyt bekennen, ende onderwezen worden van de warachtige salicheyt" (f° 19).

Vooral is het mij duister hoe het tractaat *De Testamento seu Foedere Dei unico et aeterno* nu nog heeft kunnen worden aangemerkt als getuige voor hetgeen men van Bullinger van ouds heeft willen maken — zooals Uytenbogaert deed: — een voorlooper van de Remonstranten, of zelfs voor de meening dat hij het Genadeverbond heeft vereenzelvigd met de aanbieding van het Evangelie aan het menschelijk geslacht. Men lette vooral op de aanleiding tot het samenstellen van dat uiterst belangrijk geschrift, nog meer dan door Dr. Gooszen in *Geloof en Vrijheid* (l. l. bl. 515 vg.) is gedaan. Door de verwerpers van den Kinderdoop werd beweerd en met fanatisme gedreven, zooals b. v. gezegd werd in eene belijdenis van twee hunner te Straatsburg in 1530 [1]), dat zij eerst het Verbond met God hadden gesloten, en daarvan het zegel hadden ontvangen in den Doop, welk verbond de Kerk moest vervangen en het Godsrijk op aarde verwezenlijken. Tegen zulken, en tevens (partim) tegen de beschuldiging van ketterij van den Roomschen kant, schreef Bul-

1) Zie: F. O. zur Linden, Melchior Hofmann (in Teyler's W. W. 1885) S. 243, fg.; W. I. Leendertz, Melchior Hofmann (ib.), bl. 220.

linger zijn tractaat ten betooge, dat er één eeuwig verbond is: „Apud Deum unum foedus illud aeternum, quod pro diversitate temporum varie disponitur. Et in interioribus quoque hominis semper unum fuit et usque manebit, non solum ut est in aeterna praedestinatione" (p. 38).

Dit Verbond heeft God met Abraham en zijn nakroost opgericht (en niet de menschen), „nullis ad hoc hominum meritis adactus, sed mera et nativa bonitate impulsus" (p.6). Wie zijn nu in dit verbond het zaad Abrahams? Hier zou iemand, zegt Bullinger, zich kunnen stooten, indien hij niet bleef op den koninklijken weg. Want, „qui conditiones duntaxat foederis expendunt, gratiam vero et promissionem Dei negligunt, infantes foedere excludunt. — — At qui foederis tantum sacramentum, ceremoniam s. signum spectant, eos accensent foederi, qui revera ex clusisunt. Caeterum si singulis tribuis singula, habeasque non conditionum foederis modo, sed et promissionis sive misericordiae Dei, aetatis ac rationis respectum, deprehendes credentes ex Judaeis et Gentibus esse illud semen Abrahae cum quo foedus iniit Dominus: interim vero sobolem, hoc est infantes istorum foedere nequaquam excludi: excludi autem ubi accedente rationis usu foederis conditiones negligunt" (p. 8). Wat daarbij verder gezegd wordt omtrent het onderscheid, bij de Profeten reeds gemaakt tusschen Abraham's geestelijke en uitwendige nakomelingschap, wordt gezegd „propter eos, qui in Novo Testamento primum spiritualis seminis Abrahae mentionem fieri existimarunt" (p. 9). Na de ontwikkeling van de twee deelen, in dit Verbond, als in ieder ander, begrepen: de belofte van Gods- en de geloofsgehoorzaamheid van des geloovigen zijde, wordt aangetoond dat hierin geheel de inhoud der godzaligheid gelegen is. Bepaaldelijk zijn ook in het Woord des Verbonds begrepen, „quaecumque in Scripturis sanctis de unitate, potentia, majestate, bonitate et gloria Dei dicuntur" (p. 16), waarop ik wijs om te doen zien dat de schrijver niet bedoelt uit te sluiten, maar in te sluiten wat in eenig opzicht tot het voorwerp van des christens geloofskennis behoort. Met diezelfde bedoeling wordt

de Decalogus aangemerkt en behandeld als „conditionum foederis veluti paraphrasis." Hoe door Bullinger „dogmata," die wellicht door dezen of genen als „ballast" gaarne buiten eene nieuwe z. g. bondsleer zouden worden geworpen, als onmisbare bestanddeelen van de „pietatis summa" worden aangezien, blijkt o. a. uit de vermelding van Christus Jezus als de levende bevestiging („obsignatio et viva confirmatio") van het Genadeverbond. Hij heeft „non tantum omni doctrina, sed ipsa admirabili incarnatione sua, foedus Dei aeternum cum hominum genere pactum mirifico ac vivo quodam modo exposuit atque confirmavit. Dum enim verus Deus verum assumpsit hominem, jam non verbis aut argumentis amplius agit, sed ipsa re toti orbi maximum illud attestatus est mysterium, quod scilicet Deus hominem in foedus et consortium admisit, imo nexu indissolubili illum sibi summo amoris miraculo constrinxit, et quod Deus noster sit." Het verband, waarin hier van het „foedus Dei aeternum cum hominum genere" gesproken wordt, moet ons van alle poging doen afzien om Bullinger, op den klank der woorden af, te doen inschrijven onder de Godgeleerden, die van anti-kalvinistische richting zijn.

Ik zal niet veel meer behoeven te zeggen om te doen inzien dat de uitwerking van het lievelingsdenkbeeld van Prof. Gooszen aan Dr. van 't Hooft niet gelukt is. Hij heeft te dezen aanzien niet anders kunnen aanwijzen dan dat Bullinger, de praktische theoloog, in 1551 nog aarzelde om iedere redeneering van Kalvijn tegen Bolsec over te nemen, allengs meer met zijne beschouwingswijze overeenstemde en in geen wezenlijk opzicht tegen hem overstond. In de leer van het Avondmaal heeft Bullinger ook aanvankelijk tegen Kalvijn gereageerd, waar deze meer neigde „in substantialem, confessionis Augustanae coenam" dan den Zürichschen lief was (Ad Calvinum, 30 Oct. 1559), maar van eene „geheel zelfstandige beschouwing", zooals Dr. van 't Hooft schrijft, geven de aangevoerde bewijzen geen bewijs. Wil men Bullinger's verhouding tot de leer der Gereformeerde kerken kennen, bepaaldelijk zooals deze is uitgedrukt in die

Symbolische schriften, die onder den invloed van Kalvijn stonden, men behoeft zich niet te vergissen. Duidelijk genoeg heeft hij gesproken, b. v. in den strijd, dien Zanchius te Straatsburg te voeren had. Hij noemde toen de leer van Augustinus een „oud, vroom dogma der Kerk, waarvan hij het schrikkelijk achtte wanneer zij prijs gegeven werd" [1]). Daarenboven ligt de tweede Helvetische Confessie daar vóor ons als zijn theologisch testament, om allen twijfel weg te nemen. Hier leeren wij Bullinger kennen als den Godgeleerde en belijder tevens, die in waarheid op den bodem van het Kalvinisme stond, maar als den dienaar der gemeente tevens, die er ernstig op bedacht was dat aan de bediening van het Evangelie geen afbreuk geschieden mocht.

Er was verscheidenheid van methode, gelijk er onderscheid was èn in vorming, èn in roeping tusschen Bullinger en Kalvijn. Deze, die zoo vroeg reeds principieel en radikaal tegen den pelagiaanschen zuurdeesem in den kritieken hervormingstijd al de wapenen, hem ten dienste staande in de hem van God verleende gaven, had moeten keeren, hield zich sedert aan de synthetische methode, welke ook Ursinus, toen hij in 1562 te Heidelberg den akademischen leerstoel beklom, als de theologische bij uitnemendheid aanprees. Bullinger had een anderen weg te gaan en eene andere taak te Zürich te volvoeren. Tegen fanatisme te waarschuwen, tusschen uitersten bemiddelend op te treden, was hem dagelijks opgelegd en strookte met zijn vredelievenden inborst, evenzeer als met de vastheid van zijn karakter en met zijn geloofsmoed. Niet in scherp dialektische betoogen, maar in thetisch onderwijzen en veelzijdig beschouwen lag de kracht van de werken, die hij naliet. Van daar dat men bij de Arminiaansgezinden in ons vaderland hem gaarne aanhaalde als een schrijver, die door „eene zoete verklaering in 't stuck der Predestinatie" hun medestander s c h e e n te zijn, waardoor het gekomen is dat bij den fellen strijd, door politieke

1) Zie zijn brief aan Joh. Sturm, bewaard bij Hottinger, *Hist. Eccl.* VIII, p. 968 en aangehaald bij Schweizer, *Central-Dogmen*, I, S. 452.

partijschap aangeblazen, hier te lande zijne voortreffelijke geschriften, zelfs zijn „Huysboeck", op den achtergrond zijn geraakt, zeker niet — ik geef het aan mijn vriend van 't Hooft gaarne toe — in het voordeel van de praktijk der godzaligheid. Moge hetgeen hij in zijn proefschrift uit dien ouden schat heeft medegedeeld de lust doen ontwaken om het boek weder ter hand te nemen. Eene nieuwe verkorte uitgave zou daartoe kunnen medewerken, en misschien wordt het hem nog vergund daaraan zijne krachten te besteden.

Wat ik in den aanvang van dit opstel zeide van den invloed, dien de betrekking tusschen de Paltzische Godgeleerden en de Zwitsersche, met name Bullinger, op den inhoud en de inrichting van den Heidelbergschen Catechismus gehad heeft, vereischt nog eenige nadere toelichting.

Dr. Gooszen heeft naar eisch aangetoond dat vooral de catechetische arbeid van Kalvijn te Heidelberg is gewaardeerd en gebruikt, even als te Zürich vijf-en-twintig jaren vroeger door Leo Judae van het werk van den Geneefschen hervormer, met wijziging naar de behoefte van de kerk van Zürich, ijverig en trouw gebruik gemaakt was. Daarom is het bevreemdend dat de overeenstemming, die er is tusschen den Heidelbergschen en den Geneefschen Catechismus niet door hem is opgemerkt, bepaaldelijk ten aanzien van de leer, die hij zoo gaarne als de vrucht van Kalvijn's intellectualistisch-speculatieve eenzijdigheid wil doen voorkomen. Die overeenstemming is zóo merkwaardig, dat zij alleen reeds hem had moeten weerhouden van den Heidelbergschen Catechismus „een ens sui generis" te noemen. Deze is inderdaad niet anders dan eene voortreffelijke species van het genus der Gereformeerde Catechismen. In die beide genoemde leerboeken toch komt geheel hetzelfde voor met betrekking tot de Praedestinatie, t. w. eene enkele vermelding dat de Kerk de vergadering der door God uitverkorenen is. Zonderling genoeg heeft Dr. Gooszen bij herhaling in het 54e Antw. van den Heidelberger gelezen — en er zelfs een vraagteeken bij gesteld aangaande de rechtzinnigheid van het leer-

boek (bl. 140 verg. bl. 65) — dat „de Gemeente, door Gods Zoon", den Middelaar, „uit het gansche menschelijk geslacht is uitverkoren", terwijl er staat: „Dasz der Sohn Gottes ausz dem gantzen menschlichen Geschleicht ihm ein auszerwelte Gemein zum ewigen Leben — — schutze und underhalte." Omtrent den zin — door de vertaling van Datheen goed wedergegeven — laten de Cat. Major en Minor beiden geen twijfel bestaan. Het is inderdaad een vergeefsch pogen, wanneer men den Catechismus tracht over te brengen tot het nevelig gebied van een „Gereformeerd Protestantisme" van later vinding [1]). Van zulk pogen heeft Schweizer zoo juist gezegd: „Neuere Urtheile alsob die Heidelberger nur halbe Calvinisten gewesen, erscheinen daher weniger begründet als jetzigen Wünschen gemass zurecht gemacht" [2]), en hij merkt daarbij op dat men op deze wijze handelende — zooals Möhler indertijd alleen het Tridentinum wilde aangemerkt hebben waar van de Roomsche leer sprake was — uit den Catechismus Genevensis zou kunnen besluiten... dat hij een ens sui generis is en niet Kalvinistisch.

Over de plaats, welke aan den Heidelbergschen Catechismus toekomt in de geschiedenis der leer van het Avondmaal, is door Dr. Gooszen het uitvoerigst gehandeld en hij heeft daarmede eene belangrijke bijdrage voor de kennis dier geschiedenis geleverd. Daarbij is helder in het licht gesteld hoe Bullinger steeds onder den invloed bleef van Zwingli's opvatting en hoe de stelling, door dezen eenmaal tegenover Luther aangenomen, door hem werd gehandhaafd, maar tevens „dat het verzet van den Zürichschen hervormer tegenover Kalvijn's richting ook in dat opzicht weinig heeft uit-

1) Men kan ook zeggen: van lateren oorsprong, t. w. in Duitsche „Unionsbestrebungen." Ebrard en Heppe hebben het met veel ijver als oud (= echt) willen stempelen.

2) *Centraldogmen*, I, S. 472. — Op dergelijke wijs lezende kon Dr. Ebrard (*Dogmatik* I, S. 53) zeggen: „In keinem Kirchengebet oder Formular aller reformirten Kirchen aller Länder kommt je eine Beziehung auf die absolute Prädestination vor." Verg. het Doops-formulier, in de Nederlandsche Hervormde Kerk gebruikelijk.

gewerkt." Te Heidelberg was men er op bedacht zoo ver mogelijk met Kalvijn mede te gaan, met vermijding van alles wat den indruk geven kon dat — zooals de Keurvorst Frederik schreef — „das mündtliche Essen des Leybs Christi" niet „alleyn sacramentaliter zugehe." Dit standpunt vond in den Catechismus zijne zuivere uitdrukking.

Wanneer de geleerde schrijver het „beslist protestantsch karakter" van het klassieke Leerboek breed uitmeet, dan zal daarbij de bedoeling wel geweest zijn te doen uitkomen dat er geen stellingen in gevonden worden, die met de protestantsche beginselen in strijd zijn. Hiertegen behoefden de opstellers althans niet door bijzonderen invloed van Bullinger, of van wien ook, te worden gewapend. Maar deze en alle Protestanten, die het apostolisch Evangelie beleden en belijden, omdat zij er de waarheid van bij ervaring [1]) leerden kennen, zijn eenstemmig in een ernstig protest tegen de meening, welke Dr. Gooszen uitspreekt, dat het eene „te scherpe formuleering" zoude zijn van het zonde- en schuldgevoel van den christen, wanneer de belijder in den Catechismus (5e antw.) erkent „van nature geneigd te zijn God en zijnen naaste te haten," en (60e antw.) „dat hij nog steeds tot alle kwaad geneigd is," hetgeen nog steeds door velen schijnt te worden aangezien als had Olevianus in plaats van „geneigd" geschreven: „in staat" te zijn tot alle kwaad. Nog bedenkelijker is zekerer — maar daarmede ten

1) Toen de „Burger-repraesentant" J. H. Floh (Doopsgez. Predikant te Enschedé) in de zitting van de Nationale Vergadering van 23 Augustus 1797 het 5e antw. van den Catechismus aangerand had als behelzende „een voor den Schepper en zijn werk (NB.) onteerend leerstuk," antwoordde hem Ewaldus Kist, toen nog Predikant te Arnhem, later een sieraad van den Dordrechtschen kansel, met een beroep op de kennis van het menschelijk hart: „Ik voor mij betuig onder diegenen, die duidelijke bewijzen van hunne ongeveinsde godsvrucht geven, nog nooit iemand te hebben aangetroffen, die zich niet genoodzaakt zag met schaamte hetzelfde te belijden; en ik twijfel zeer of zij, die het tegengestelde van zich beweeren in de kennis van hun eigen hart wel ver gevorderd zijn." Aanmerkingen bij gelegenheid dat de Burger-Repraesentant J. H. Floh heeft kunnen goedvinden, enz. 1797.

nauwste samenhangende — wanneer Dr. Gooszen berispt dat „de toerekening van de volkomen genoegdoening, gerechtigheid en heiligheid van Christus" in het laatst aangehaalde antwoord wordt aangemerkt als in de leer der rechtvaardiging tot het geloof in dezelfde verhouding staande als de gave tot de aanneming van de gave. Want dat is de kern van de reformatorische leer der rechtvaardiging: „Uit loutere genade, alleen om de verdienste van Christus," zooals het 21e antw. luidt. Wanneer de berisper daarop volgen laat, om den Catechismus welwillend in bescherming te nemen: „Maar het geloof wordt zoo beslist als de eigenlijke godsdienstige actie voorgesteld — — dat het onbegrijpelijk is hoe ooit twijfel heeft kunnen ontstaan over wat men noemde het materieel grondbeginsel van de Reformatie," dan zou men geneigd zijn tot de vraag, of de rechtvaardiging voor den berisper wel de actus forensis is, die haar wezen uitmaakt naar de „beslist protestantsche" opvatting. Voorts behoort, bij de beoordeeling van hetgeen de Catechismus omtrent de rechtvaardiging en haar onafscheidelijk verband met de heiliging leert, de overweging van hetgeen voor de opstellers het onderwijs der heilige Schrift was, ieder die zich daarin niet vinden kan in de eerste plaats tot de vraag te nopen, of zijne leer in overeenstemming is met de schriftuurplaatsen, die in de oudste uitgaven op den kant staan aangeteekend. Die schriftuurplaatsen zijn een integreerend deel van het Leerboek, en het mag nooit buiten aanmerking gelaten worden bij de beoordeeling van hetgeen door de reformatorische schrijvers geleerd wordt, of zij dienovereenkomstig geleerd hebben. Vooral niet op dit punt, waaromtrent Bullinger met al zijne medestanders zeide: „Ende hier is geen ander dinck in hemel noch op aerden" (dus ook niet in den mensch), „dat God aensiet ende daerom Hij ons genadich is, de sonden vergeeft ende ons voor de zijne bekent, dan alleen dat bloedt, het lijden en den doodt oft de gehoorsaemheit Christi. Dat eenige middel, ende gheen ander, heeft allen denghenen gheholpen van aenbeghinne des wereldts, die daer gheholpen gheweest zijn. Daerom

seydt ook Joannes, dat Christus is dat Lam, dat van aenbeghinne der werelt opgheoffert oft ghedoot is, dat is, wiens doot ende opofferinghe van aenbeghinne in allen geloovigen krachtich gheweest zij." (Zie de plaats bij van 't Hooft, bl. 63.) Dr. Gooszen schijnt het als eene wel vergeeflijke zwakheid, „aan de reformatorische beweging in het algemeen eigen," aan te merken, dat ook in den Catechismus het Paulinisch Evangelie (dat alleen?) zoo grooten invloed gehad heeft, „waardoor het lijden en sterven, de bloedige offerdood van Jezus Christus het liefst en het meest in aanmerking kwam." Men volgde daarbij „de traditioneele opvatting al was het eenigszins gewijzigd" en men verstond niet „dat volgens Paulus de dood van Christus alleen daarom schulduitdelgend is, omdat hij de bedeeling der genade voor die der Wet, den regel des geloofs voor dien der werken in de plaats stelde." Het zij mij vergund hier te verklaren dat ik dit ook niet versta, of liever, dat ik Paulus wel zooveel meen te verstaan om te mogen zeggen, dat bij deze uitlegging van zijne woorden daaruit wordt „gelicht" wat het verband tusschen het feit van den dood van Christus en de bedeeling der genade uitmaakt, namelijk de schuldverzoenende kracht van zijn bloed, naar Rom. III : 25, 26; V : 9, 10 e. a. pl., welk verband even wezenlijk, ofschoon niet even woordelijk, is uitgesproken in de woorden der instelling van het Avondmaal door Jezus zelven.

Het zoude mij nog lang kunnen bezig houden, wilde ik al de bijzonderheden van de zaakrijke Inleiding op de catechetische synopsis ter sprake brengen. Ik zou daarbij na de gemaakte opmerkingen veel met volkomen instemming en onbepaalden lof hebben te vermelden. Als b. v. de schoone bladzijde, waar Bullinger in zijne voortreffelijkheid als dienaar der Kerk en Godgeleerde, als mensch en christen wordt geteekend, of de plaats, waar het belang van de Catechismen en Liturgieën voor de kennis van de beginselen der Reformatie wordt betoogd. Doch mijne bedoeling bepaalde zich tot het inleggen van eenig verzet tegen het beweeren dat „een diepgaand materieel verschil bestaat tusschen de

vaders en grondvesters van het Gereformeerd Protestantisme." De twee richtingen, die daarbij als met elkander strijdende worden aangemerkt, „openbaren zich" — Dr. Gooszen moet het zelf erkennen — „soms zelfs in eene zelfde persoonlijkheid". Maar zeker is de een — en dat geldt door alle tijden heen — meer intellectualistisch ontwikkeld dan de ander, waarbij komt, zooals ik reeds deed opmerken, dat de roeping van dezen niet de roeping van genen is. Dit maakt echter nog geen materiëel verschil.

Aan het slot zijner beschouwing wijst Dr. Gooszen op de oplossing van de vermeende tweespalt in een merkwaardig voorbeeld, waar hij de leer van de Providentia Dei als den sleutel van de theologie van Zwingli en Bullinger beiden — schijnbaar nog al verschillend — in de hand geeft. Hij was bij het nederleggen van de pen onder den indruk van het werk van A. Baur: *Zwingli's Theologie.* Wanneer hij met dezen schrijver de „kerngedachte van de supranaturalistische wereldbeschouwing" vasthoudt en toepast, dan zal voor hem in de theologie plaats zijn voor dat alles hetwelk in de machtige synthese van de christelijke geloofsovertuiging niet kan gemist worden.

J. J. van Toorenenbergen.

De Psalmen Davids
van Petrus Dathenus,
„tot Rowaen, by Abel Clemence."
(Bibliographische toelichting.)
Met een woord over de „Souter Liedekens" van 1539.

Met veel belangstelling zullen de lezers van dit Tijdschrift onlangs het opstel hebben gelezen, dat handelt over de „Niederländische Psalmdichtung im XVI. Jahrhundert" (Theol. Stud. 1890, bl. 89—117). Aan zijne beschouwingen over onze Nederlandsche „Psalmdichtung" laat de hooggeachte Schrijver een beknopt chronologisch overzicht over de verschillende hierbij in aanmerking komende oude uitgaven van Psalmen en geestelijke Liederen voorafgaan, gerangschikt onder tien nummers (bl. 92—96). N. IV handelt over „Psalmlieder des Dathenus". Daar lezen wij: „Ausgaben: 22 von 1566 an." Om te kunnen beoordeelen, of dit getal 22 juist is, zouden wij moeten vernemen, tót welk jaar de Schrijver wil gerekend hebben (1566—?) Hij geeft dit niet opzettelijk te kennen, maar 't is toch op te maken uit hetgeen hij in 't voorbijgaan zegt van de door hem als 22e beschouwde uitgaaf. Wij lezen toch (bl. 94): „in der 22. Ausgabe von

---

1) T. a. pl. bl. 92: „Wie gross die Masse des Stoffs ist, den der Psalter der niederländischen Hymnodie zur Zeit des grossen Befreiungskrieges gegeben hat, mag eine Aufzählung der Psalmlieder-Ausgaben zeigen. Wir wollen die einzelnen Ausgaben innerhalb der auf denselben Verfasser fallenden Redactionen chronologisch ordnen". De schrijver geeft zelf den maatstaf in de hand, waarnaar zijne hier volgende Bibliographie der Psalmen en Liederen beoordeeld mag worden.

1587 11 geistliche Lieder". Uit een „bibliographisch" oogpunt zou men mogen wenschen, dat de Schrijver, al was 't slechts in een noot en zeer beknopt, al die 22 uitgaven had genoemd. Zooals de zaken nu staan, ben ik zoo vrij in twijfel te trekken, of de berekening wel onberispelijk is. Dit moge in dit geval nu voor de hoofdzaak weinig ter zaak doen; maar daar hier sprake is van bibliographie der eerste uitgaven der Psalmen van Datheen („bibliographisch" dus van belang); daar het opstel in een Nederlandsch Tijdschrift is geplaatst en nog wel in de Theologische Studiën; daar hier een vergissing plaats heeft gehad op een punt, waarop wij het sedert lang in Nederland zeer goed weten, meen ik, dat verbetering van de vergissing wenschelijk is.

De geachte Schrijver heeft voor de uitgaven der Psalmen van Datheen ook Wackernagel geraadpleegd (Beiträge zur niederl. Hymnologie, 1867). Wackernagels verdiensten op hymnologisch gebied zijn bekend genoeg; maar wij mogen in 1890 niet voorbijzien, dat hij in 1867 heeft geschreven, dat hij in de bibliographie niet altijd als ooggetuige spreken kon, en in de laatste twintig jaren al weder het een en ander ontdekt en aan het licht gekomen is.... Zeker is, dat hij zich met betrekking tot de beide edities der Psalmen van Datheen, hierboven door ons aangeduid (Rowaen, Abel Clemence), een weinig vergist heeft.

Bekend is, dat er twee wel te onderscheiden uitgaven zijn van Abel Clemence. Wij plaatsen hier de titels naast elkander:

De CL Psalmen Davids, wt den Fransoyschen Dichte in Nederlantschen ouergheset door Petrum Dathenum. Item hier is by geuoecht op die kant den duytschen text . .

. . . .

. . . .

Tot Rowaen, By Abel Clemence MDLXVII.

De Psalmen Davids, wt den Fransoyschen Dichte in Nederlantschen ouergheset, Door Petrum Dathenum. Item, hier is by geuoecht op die kant die Latynsche texte . . . .

. . . .

. . . .

Tot Rowaen, By Abel Clemence. MDLVII. (lees: MDLXVII).

Men ziet, de beide uitgaven 1) zijn voornamelijk onderscheiden door de opgaaf van het jaartal (1557 — lees: 1567 — en 1567), door het verschil van den latijnschen en den „duitschen" tekst „op die kant", en door dat de eene „de Psalmen Davids", de andere „de CL Psalmen Davids" vermeldt. Maar zij komen overeen 1°. in de vermelding van den naam van Petrus Dathenus, 2°. in „Tot Rowaen, By Abel Clemence'', enz.

Van deze beide uitgaven nu beschrijft Wackernagel er ééne, bl. 24, onder N. XXVII (naar een vóór hem liggend exemplaar 2)). Het is, de uitgaaf met het jaartal 1557 (in plaats van 1567). De andere uitgaaf, met het jaartal 1567 op den titel, wordt hier niet genoemd; maar onder N. XXXI, bl. 28, wordt ons te lezen gegeven: „De Psalmen Davids met den Duytschen Text op die kant, overgeset wt den Hebreeuschen. Rowaen, by Abel Clemence 1567, in 12." Deze titel is genomen uit den Catalogus van le Long, bl. 100, n. 1202. Zoo zijn dan nu de beide uitgaven van Abel Clemence genoemd. Toch volgt nu een andere titel, genomen uit denzelfden Catalogus, bl. 100, n. 1203: „De Psalmen als vooren, met den Latynschen tekst op die kant, overgheset wt den Hebreeuschen. Rowaen, als vooren (1557) 1567 in 12." Men ziet, deze laatste titel is eigenlijk dezelfde, als die vroeger, bl. 24 onder N. XXVII voorkwam. Maar Wackernagel heeft gehandeld, alsof zijn titel onder N. XXVII en deze tweede titel, bl. 28, onder N. XXXI, niets met elkander hadden te maken; hij heeft niet bemerkt, dat hij tweemaal dezelfde uitgaaf vermeldde. Wij mogen hier zeker niet voorbijzien, dat in de beide titels op bl. 28 (N. XXXI) de naam van Petrus Dathenus (namelijk bij Wackernagel) niet voor-

---

1) Waarover ik, ongeveer twee en twintig jaren geleden, eenige bijzonderheden mededeelde in „De Heidelb. Catechismus in zijne eerste levensjaren", Utrecht, 1867, bl. 95, 96.

2) Maar „dem das Titelblatt fehlt". De titel is in dat Ex. bijgeschreven, geenszins echter nauwkeurig, zooals blijkt uit hetgeen Wackernagel als titel in (   ) mededeelt.

komt. Evenmin zien wij echter voorbij, dat N. XXXI (bij Wackernagel) geplaatst is tusschen titels van „Psalmen van P. Dathenus".

Keeren wij nu terug tot het opstel, in deze Studiën geplaatst, over „Niederl. Psalmdichtung im XVI. Jahrh." De Schrijver kent dan 22 Ausgaben der Psalmen van Datheen (1566—1587), vermeld onder N. IV. bl. 94. Een paar bladzijden verder (bl. 96), vermeldt hij echter onder N. IX „Die übrigen anonymen Ausgaben", volgens hem vijf in getal, en daaronder twee uitgaven op deze wijze:

3) De Psalmen Davids, met den duytschen Text op die kant, overgeset wt den Hebreeuschen Rowaen, by Abel Clemence, 1567. 12°.
4) De Psalmen als vooren, met den Latynschen Text op die kant, overgheset wt den Hebreeuschen Rowaen, als vooren, 1567 in 12°.

Het vermoeden ligt voor de hand, dat hier de beide Rowaensche uitgaven der Psalmen van P. Datheen, derhalve geenszins een paar „anonymen Ausgaben", onder verscholen zijn. Dit vermoeden wordt waarschijnlijkheid, als wij in rekening brengen, dat de geachte Schrijver bij den eenen titel verwijst naar Wackernagel, p. 28, N. 31, en bij den anderen titel naar Wackernagel, p. 28, N. 31 A. 3, waar beide „Rowaen"sche uitgaven vermeld worden tusschen andere uitgaven der Psalmen van Datheen. Onze slotsom is, dat bij de ééne vergissing van Wackernagel hier eene tweede bijgekomen is (twee anonieme Ausgaben, terwijl de beide uitgaven van Abel Clemence niet anoniem zijn); verder, dat in de bibliographische opgaven van den Schrijver der verhandeling over „Niederl. Psalmdichtung" de 22 Ausgaben „von 1566 an" (tot 1587) met ééne moeten worden vermeerderd, ondersteld althans, dat eene van de twee „Rowaen"sche uitgaven, namelijk die door Wackernagel bl. 24 genoemd is, reeds is medegerekend; eindelijk, dat de twee

anonieme uitgaven der Psalmen Davids, te Rowaen bij Abel Clemence, bl. 96 der verh. over de „Niederl. Psalmdichtung" vermeld, voor goed aan de vergetelheid moeten worden prijs gegeven. Wenschelijk blijft toch, dat men de beide uitgaven der Psalmen Davids van P. Dathenus, Rowaen by Abel Clemence, niet weder als „anonyme" uitgaven vermelde [1]).

Nu wij ons toch hebben bezig gehouden met de beide „Rowaen"sche uitgaven der Psalmen van Datheen, doen wij, naar wij meenen, geenszins een overtollig werk, als wij hier het woord aan den Christelijken lezer mededeelen, dat in eene van de beide editie's, niet in beide uitgaven, voorkomt. Op de keerzijde toch van den titel der editie met het jaartal 1567 (waarin de „duytsche" tekst op den kant staat) vinden wij het volgende:

Advertissement tot allen Christgeloovigen.

Alderliefste Broeders ende S. in den Heere, naedemael ons gemoet gedrongen es geweest de Psalmen Davids in drucke

1) Het is wel bevreemdend, dat Wackernagel de identiteit niet heeft bemerkt van de uitgaaf, door hem op bl. 24 vermeld, en van die, welke hij bl. 28 2e kolom onder 3) noemt, daar hij het jaartal van den titel, 1557, beide malen opgeeft, en door de bijvoeging 1567 verbetert. Hetzelfde geldt van den Schrijver der in dit Tijdschrift geplaatste verhandeling over de „Niederl. Psalmdichtung", die trouwens het jaartal 1557 weglaat uit den titel 4) der anonieme uitgaven, en alzoo den door Wackernagel opgegeven titel niet nauwkeurig overneemt. Dat Wackernagel geen oogenblik aan twee onderscheidene Rowaensche uitgaven der Psalmen van Datheen (van Abel Clemence) gedacht heeft, dat hij slechts aan één Rowaensche uitgaaf denkt, blijkt o. a. uit bl. III der „Voorrede". Daar schrijft hij: „Von seinen (Datheen's) Psalmliedern erschienen im Frühjahre 1567 .... zwei Ausgaben, die eine zu Rouen, die andere ohne Angabe des Druckortes... In der Rouenschen Ausgabe folgt der Vorrede Dathens noch eine des Druckers ..." Uit alles is duidelijk, dat Wackernagel in 1867 niet volkomen op de hoogte was van de oudste uitgaven der Datheensche Psalmberijming, ofschoon men in ons vaderland daaromtrent veel beter was ingelicht.

te laten wtgaen tot profijte ende oorbair aller Christgeloovige (ende den gheenen die verre zijn, opdat deur usantie der selver in plaetse de rechtveerdiger liedeken vele ter kennissen mochten getrocken werden, smaeckende ende gevoelende deur de cracht godes de soeticheyt des geclancx der harpen Davids,) hebben wy ons niet willen laeten verdrieten, die selve andermael te corrigeren, bevindende eenige verskens in den selfden vergeten te zijn. Als in den 78. Psalm. hebben in Ryme toegevoecht het 21. ende 22. vers, noch in den 89. Psalm hebben toegevoecht 45. 46, ende 47. verset, de welcke in alle andere voorgaende Psalmen achtergelaten ende vergeten waeren. noch hebben wy de Psalmen gestelt een yegelicke by veersekens, volgende den texst die op de canten by gevoecht es, biddende een yegelicken ons slecht labeur in dancke te nemen. Cortelick alle L. B. ende S. den Geest des Heeren bevelende, wt Rowaen den 21. April 1567. 1, Thess. 5, 20. veracht geen prophetie.

Ik kan niet van mij verkrijgen te eindigen, zonder nog een paar regels er bij te voegen over de oudste uitgaaf der wel bekende, ofschoon waarschijnlijk thans niet veel gelezen, en zeker nog minder gezongen, „Souter Liedekens". Vrij wel algemeen aangenomen is, (of was althans tot vóór weinig weken!) dat de Souter Liedekens voor het eerst in 1540 het licht zagen. Al vermeldde men ook hier of daar, maar geenszins altijd, dat ook wel van een uitgaaf in 1539 sprake was, over het algemeen geloofde men er niet aan, en 1540 was het officiëele eerste jaar. Het behoefde dan ook niet te bevreemden, dat in dit jaar 1890 aan een 350-jarig Jubilé werd gedacht. Nu, beter dit, dan in het geheel niets. Het doet mij nu leed, dat ik zelf er in 1889 (1539—1889!) niet aan gedacht heb.

De geëerde Schrijver van de verhandeling over de „Niederl. Psalmdichtung im XVI. Jahrhundert" begint — te recht — zijne chronologische opgaaf van de hier in aanmerking komende bundels en verzamelingen (bl. 92) met de Souter Liedekens: „a) Ausgaben:

13 von 1540 an." [1]) .. „v. Iperen a. a. O. p. 97 f (zoo lezen wij verder) giebt noch eine Ausgabe von 1539 an, so wie eine Kölnische von 1566 (p. 102), die sonst nicht erwähnt werden." De door van Iperen vermelde uitgaaf van 1539 wordt echter niet mede geteld, iets waaraan wij, gelijk wij zeiden, gewoon zijn, maar waarover men zich toch wel mag verwonderen. Wat zegt van Iperen (I. bl. 97 enz.)? „Ook vergist men zich, wanneer men de eerste uitgave stelt, die van 1540 in octavo geweest te zijn; want die was de tweede; en de eerste druk, welke de Heer Brahe te Vlissingen bezit, was van 1539, in 12°. *gheprent t'Hantwerpen op die Lombaerde Vest, by Simon Cock* [2]), komende dit overeen met de Keizerlijke Privilegie, gegeeven te Brussel 15 Sept. 1539." 't Is nog al duidelijk, maar het heeft van Iperen niet mogen baten. Men heeft hem niet of bijna niet nageschreven — en dus stond hij alleen. Daaraan had echter in 1885 onder ons een einde kunnen komen. Toen kon men toch in „Nederlandsche Liederen uit vroegeren tijd, uitgegeven door J. H. Scheltema", Leiden. E. J. Brill. 1885, bl. 389, 390, het volgende lezen: „Het eenig bekende exemplaar van den eersten druk der Souterliedekens berust alhier ('s Gravenhage) in de Bibliotheek van het Museum Meermanno-Westreenianum; het wijkt zeer af, zoo in formaat als uitvoering, van de latere edities. De titel van dat boekje in 12° is:" ... en dan volgt de titel [3]), aldus eindigende .. „By my Symon Cock. Anno. 1539." — benevens nog ééne en andere bijzonderheid aangaande dezen druk.

Is nu na 1885 in Nederland uitgemaakt, dat de eerste druk der Souter Liedekens niet is van 1540, maar van 1539? Volstrekt niet! Men blijft zich aan 1540 houden. Alleen in België toont men, in 1889, eenigszins op de hoogte te zijn. Op bl. 1 van „Fl. van Duyse, Oude Nederlandsche Liederen; Melodieën uit de

---

1) Een veel grooter aantal uitgaven is te noemen volgens den uitgever van „Oude Nederlandsche Liederen; Melodieën uit de Souterliedekens" (den Hr. Fl. van Duyse), I. Gent, 1889, bl. 1, die schrijft: „Tusschen 1539 en 1613, jaartal der laatste uitgave, werd het boek omtrent vijf en twintig maal herdrukt". — Dertien, of omtrent vijf en twintig ... een niet onbelangrijk verschil!

2) Noot: „Dit weet ik uit eenen Brief van den Heer Burgemeester J. Mauritz, 30 Aug. 1775."

3) Die echter niet volledig opgegeven wordt, daar de woorden „ende een gheestelijcke vermakinghe" weggelaten zijn.

SouterLiedekens". 1e dl. Gent, 1889, lezen wij (in eene noot): „Het jaar 1540 wordt gewoonlijk als het jaartal der eerste uitgave opgegeven. Een eenig bekend exemplaar, dragende het jaartal 1539, berust in de Bibliotheek van het Museum Meermanno-Westreenianum. J. H. Scheltema, Ned. Lied. uit vroegeren tijd, bl. 389" [1]). — Wat alzoo én in België én in ons vaderland (Noord-Nederland) gedrukt te lezen staat en gelezen kan worden behoort niet langer over het hoofd te worden gezien, vooral nu werkelijk op treffende wijze aan alle onzekerheid een einde is gemaakt. Het exemplaar, dat in den Haag op het Museum Meermanno-Westreenianum te vinden is, het éénige thans bekende, ligt nu in eene facsimile-uitgaaf vóór ons, of laat mij liever zeggen, zal eerlang in eene facsimile-uitgaaf vóór ons liggen. Ik zou mij aan onbescheidenheid schuldig maken, zoo ik hier in nadere bijzonderheden trad. Wij moeten nog een weinig geduld hebben. Dit alleen waag ik toch medetedeelen, dat die facsimile-uitgaaf, door phototypie verkregen, alleszins voldoet. Het is mij een groot genoegen, hier den titel te kunnen laten volgen:

Souter Liede | kens, Ghemaect ter eeren Gods, | *op alle die Psalmē van Dauid: tot stich- | tinghe ende een gheestelijcke verma- | kinghe van allē Christen menschen.* | [*Houtsnede.* | *Tekst uit Col. 3.* —] | *Gheprent Thantwerpē, op die Lombaer- | de veste, By my Symon Cock. Anno 1539.*

Juli, 1890. J. I. Doedes.

---

1) Dit lezen wij daar in eene noot. In den tekst staat desniettemin: „Het boek getiteld: Souterliedekens .... gheprint Tantwerpen by Symon Cock ten jare 1540, is een der eerste muziekboeken in Nederland gedrukt." Daarom schreven wij: .. toont men eenigszins ...

De straf der zonde volgens Genesis III.

Over de beteekenis van dit belangrijke hoofdstuk heerscht nog altijd groot verschil van meening onder verschillende uitleggers. Daar is allereerst de oude kerkelijke opvatting onder de Protestanten gangbaar. Zij mag wel als bekend worden aangemerkt. Stilzwijgend de eenheid onderstellende van Gen. 1 tot 3, leert zij, dat de mensch door den zondeval het *beeld Gods* (Gen. 1 vs 26, 27) heeft verloren en daarmede de justitia originalis, maar ook de onsterflijkheid. De bedreiging in Gen. 2 vs 17 „ten dage, als gij daarvan eet, „zult gij zekerlijk sterven", wordt aldus opgevat: als gij daarvan eet, zult gij de onsterflijkheid verliezen.

Het is bekend, hoe deze verklaring door tal van bezwaren gedrukt wordt. Om er slechts enkelen te noemen. Men moet 1° de beteekenis van dat ביום in Gen. 2 vs 17 geweld aandoen en (eenigszins op rabbijnsche wijze Schrift met Schrift vergelijkende) vaststellen, dat naar het woord van den 90sten Psalm (vs 4) één dag bij den Heer gelijk duizend jaren is. 2° heeft men opgemerkt, dat in dit verhaal (Gen. 2 vs 7 en 3 vs 19) de dood ook voorkomt als het natuurlijk einde van 't menschelijk bestaan, zoodat zonder den val de mensch toch niet *per se* onsterflijk zou geweest zijn, terwijl het de aandacht niet ontging, dat in het vonnis na de ongehoorzaamheid (Gen. 3 vs 16 vlg.) verschillende straffen genoemd worden, doch dat de dood ontbreekt. En ten 3°, afgezien van de vraag of de oude Protestantsche theologen terecht in

het beeld Gods van Gen. 1 vs 27 dat alles gelezen hebben, wat zij er van weten vast te stellen, gaat het niet aan, den auteur van Gen. 3, die een zelfstandig verhaal van de schepping levert in Hoofdstuk 2, aan het verlies van het beeld Gods te doen denken, van welks bezit hij in het geheel niet gewaagt. Doch genoeg van de traditioneele exegese, die men in verschillende commentaren meer of minder sterk verdedigd of bestreden kan vinden. Bijna niemand onder de O. Tische theologen neemt haar meer voor zijne rekening.

Maar nu is 't er verre van verwijderd, dat onder hen, die de kerkelijke verklaring geheel of gedeeltelijk prijsgeven, eenstemmigheid zou heerschen. Ook wanneer men alle groote en kleine trekken in 't verhaal recht laat wedervaren en bij de verklaring geen vreemde elementen van elders inbrengt, d. w. z. als men Gen. 3 slechts in verband met Gen. 2 vs 4b vlg. beschouwt, waarbij het behoort, en Gen. 1, dat een jonger stuk is, buiten rekening laat — ook dan blijkt het, dat verschillende exegeten dit verhaal met een verschillend oog bezien.

Onder de hedendaagsche Oud-Testamentische godgeleerden is de volgende verklaring wel de meest algemeene [1]). Volgens Gen. 2 en 3 is de mensch door Jahve Elohim oorspronkelijk niet onsterflijk geschapen. Voor hem heerscht de wet: „gij zijt stof en tot stof zult gij wederkeeren" (3 vs 19). Maar die eerste menschen zijn in het Paradijs geplaatst en daar staat de Boom des Levens. Zoo lang zij dus in Eden bleven, hadden zij het middel om eeuwig te leven in hun bereik. Worden zij dus straks na hunne ongehoorzaamheid uit den hof verdreven, dan verliezen zij dit heerlijk voorrecht en wordt alzoo de bedreiging „gij zult „zekerlijk sterven" vervuld, al is het dan op een andere wijze, dan de bedreiging in Cap. 2 vs 17 deed vermoeden.

---

1) Zie dit in bizonderheden met de namen der auteurs en de plaatsen in hunne geschriften aangewezen door Prof. J. C. Matthes in het *Theol. Tijdschrift*, 1890, bl. 242vlg en 252 vlg, in een belangrijk opstel, waarop ik straks terugkom.

Zoo is dan ten leste ook bij deze verklaring de straf der zonde wel degelijk de dood. In het Paradijs verkeerden de eerste menschen met God en waren zij daardoor in de sfeer des levens. Door hunne zonde uit die nabijheid verdreven komen zij in de sfeer des doods en is daardoor potentiëel de strafbedreiging vervuld, om straks geheel actu openbaar te worden als het lichaam tot de aarde wederkeert, waaruit het genomen is.

Tegen deze vrij wel gangbare exegese is onlangs Prof. Dr. J. C. Matthes te Amsterdam opgekomen in eene allerbelangrijkste, zeer bondig en duidelijk geschreven verhandeling over oorsprong en gevolgen der zonde volgens het Oude Testament, in het Theol. Tijdschrift, 1890, bl. 225—254, zie bl. 251—254. Dit opstel in zijn geheel laten wij rusten. Ik wil slechts mededeelen, in welk verband tot het geheel Matthes' verklaring van Gen. 3 staat. M. herinnert en toont uitvoerig aan, dat in het Oude Testament als straf voor de zonde niet de dood quâ talis, maar de vroegtijdige of gewelddadige dood voorkomt. Dat een mensch oud van dagen sterft, was geen straf, maar een zegen en de dood, die dan komt, was het natuurlijk einde van het leven. Alleen in het ontijdig of gewelddadig sterven zag de Israëliet de straffende hand van Jahve.

Wij willen dit betoog, dat overigens onze aandacht ten zeerste waardig is, nu laten rusten, al verklaar ik daarmede niet met alles in te stemmen. Vele plaatsen uit de Psalmen die van een overwinning over het geweld des doods schijnen te getuigen, zou ik anders interpreteeren dan Matthes deed. Doch M. meent dan bewezen te hebben, dat in het O. T. overal niet de dood als zoodanig, maar de vroegtijdige dood slechts als straf voor de zonde voorkomt of ondersteld wordt.

Maar nu stuit hij op Gen. 2 en 3. Zelf oppert hij het bezwaar en schrijft (bl. 251): „De vraag is echter, of toch „niet het verhaal van het paradijs en den zondeval Gen. 2 „en 3 de leer bevat dat de dood een straf voor de zonde „is?" Neen, zegt Matthes, en hij weêrlegt nu (bl. 252—

254) de interpretatie van H. Schultz, Piepenbring e. a. wier opvattingen in hoofdzaak overeenkomen met wat wij boven mededeelden als de meest gangbare meening. M's gedachtengang is de volgende. Volgens Gen. 2 vs 17 en 3 vs 19 moest de mensch sterven krachtens zijne natuur. De bedreiging van Gen. 2 vs 17 „ten dage als gij daarvan eet, „zult gij zekerlijk sterven", geldt dus alleen van den vroegtijdigen, praematuren dood en met instemming haalt hij de woorden van Oehler aan (bl. 253): „die Worte können, für „sich genommen, bloss von einem schnellen und frühen Tode „verstanden werden" 1). Is dan de bedreiging Gods niet vervuld? Immers de mensch is na het eten van den verboden boom niet plotseling of zeer spoedig gestorven? Neen, de bedreiging is niet vervuld, zegt M. „De slang had nogmaals „gelijk. De mensch stierf niet na het eten van die vrucht. „Hij behaalde integendeel een groot, een dubbel succes, „hetwelk nog veel meer triomfen voor de toekomst beloofde, „o. a. dat hij nu ook zijne hand naar den levensboom zou „uitstrekken en onsterflijk worden. Maar dit laatste zou „hem niet gelukken. God was toch machtiger dan hij. Dat „de mensch door die slang Hem te slim af is geweest, en „van den boom der kennis heeft leeren eten, heeft Hem „verbitterd. Al zijn spijt en zijn vrees spreekt hij uit in de „woorden: „Zie, de mensch is geworden als een onzer „„(hoogere wezens) kennende goed en kwaad. Het zal hem, „„als hij in Eden blijft nu weinig moeite kosten, om ook, „„als de goden, onsterflijk te worden". Daarom maakt God „er een einde aan; Hij jaagt den mensch uit Eden, opdat „hij niet geheel aan God gelijk zij.

„Het paradijsverhaal bevat dus in dit opzicht dezelfde „leer, die wij als de gewone leer des O. T. leerden kennen: „door de zonde is de dood niet in de wereld gekomen, hij „was er van den aanvang af en is gevolg van 's menschen „stoffelijke natuur. Het verband tusschen de zonde en den

1) *Theol. d. A. T.* 2e Ausg. S. 238.

„dood als zoodanig is eerst in later tijd door Joden en „Christenen gelegd en in sommige oudtestamentische teksten „gevonden".

Bevredigend vond ik die verklaring van mijn' hooggeachten ambtgenoot niet, al ontdekte ik er niet weinige elementen van waarheid in. Om nadere inlichtingen aan hem schrijvende, kreeg ik een openbaar antwoord, dat thans reeds aan het theologisch publiek bekend is door het Julinummer van het Theologisch Tijdschrift. Mijn bezwaar was dit, dat door de verdrijving uit den hof de mensch dan toch maar het genot van den levensboom verloor. Waren de protoplasten volgens Gen. 2 en 3 dan al niet onsterflijk in zich zelven, zij verloren dan toch een donum superadditum, dat zij bij gehoorzaamheid aan Gods bevel hadden kunnen behouden. In zijn opstel De Boom des Levens [1]) tracht Matthes dit bezwaar uit den weg te ruimen door aan te nemen, dat — al staat het niet uitdrukkelijk in het verhaal — de levensboom toch (met den boom der kennis) behoorde tot dat gedeelte van den hof, dat Jahve Elohim voor zich had behouden, en waarvan de eerste menschen niet hadden mogen eten, zonder een tweede zonde van aanmatiging te voegen bij hunne eerste.

Aan het slot spreekt M. zijne meening uit, dat hij zich niet durft vleien, mij overtuigd te hebben. En inderdaad, dat is ook het geval. Bondig, helder, krachtig is het betoog, zooals wij dit van Prof. Matthes gewoon zijn, maar Matthes heeft het zelf gevoeld — afdoende is het niet.

Ik blijf nog altijd de door Matthes bestreden opvatting aankleven en wil in enkele woorden aantoonen, waarom ik daartoe niet alleen meen recht te hebben, maar waarom ik ook meen, dat zijne verklaring het verhaal geen recht doet wedervaren.

---

1) *Theol. Tijdschr.*, 1890, bl. 365—370.

Laat mij beginnen met zijn betoog mede te deelen. Prof. M. begint met te herinneren, dat ik met mijne opvatting mij in uitstekend gezelschap bevind. Behalve de oudere theologen staan Winer, Schrader, Delitzsch, Keil, Dillmann, Schultz, Oehler aan mijne zijde [1]). Het eenig verschil onder hen is, dat volgens de meesten door de protoplasten van het middel tot onsterflijkheid geen gebruik gemaakt is, terwijl volgens anderen (Grotius, Winer) de vruchten van den levensboom hen tot den terminus fatalis wel degelijk gevoed hebben. Men zou — zegt M. — het laatste verwachten, maar uit Gen. 3 vs 22 blijkt wel, dat zij er nog niet van gegeten hadden. Dit is alleen te verklaren door aan te nemen, dat volgens den auteur dit den mensch ook niet toekwam. In de woorden פן־ישלח ידו וג״ (3 vs 22) leest M. een zekere vreeze van Jahve Elohim: Als de mensch nu ook maar niet deze ongehoorzaamheid zal begaan, om van den levensboom te eten, en daarom — laat ons hem de gelegenheid er toe ontnemen. Er is — zegt M. — maar één bezwaar, waarvan hij zich niet met uitvluchten wil afmaken, en dat is het verbod in Gen. 2 : 17, dat slechts het eten van den boom der kennis verbiedt. M. meent, dat de verhaler hier onnauwkeurig is en eigenlijk verzuimt ook den boom des levens te noemen. Deze twee behooren bij elkaâr. Met Kuenen (*Theol. Tijdschr.*, 1884, bl. 136) meent hij, dat de auteur dien boom der kennis de suo aan het verhaal heeft toegevoegd; in Gen. 2 vs 9b hinkt de boom der kennis achteraan en in alle geval worden in Cap. 2 vs 9 de beide boomen op ééne lijn geplaatst en innig verbonden van alle andere boomen in den hof vs 9a duidelijk onderscheiden. Ook in 3 vs 22 ligt die coördinatie der twee wonderboomen ten grondslag. De boom der kennis ontsloot den weg tot den levensboom. Het eenige bezwaar dus, dat in het bekende verbod het eten van den levensboom niet opzettelijk genoemd wordt, acht M. niet essentiëel, omdat die twee boomen toch

1) Zie de plaatsen in hunne geschriften, *Theol. Tijdschr.*, 1890, bl. 367.

wel samen uitgezonderd worden en de een in het gevolg van den ander verschijnt.

Ziet daar, naar ik hoop, objectief de argumentatie van den Amsterdamschen hoogleeraar medegedeeld. Ik wil daar tegenover mijne beschouwing van dit belangrijke, doch niet altijd even duidelijke verhaal stellen. Van zelf kom ik er dan toe de bewijsvoering van M. te bestrijden.

In de eerste plaats moeten wij ons klaar voor den geest stellen de oorzaak van de moeielijkheid der interpretatie.

Hoe komt het, dat de bedoeling des auteurs niet aan ieder op dezelfde wijze zich voordoet? Hoe komt het, dat de een hier hoog verheven gedachten leest en de andere zich bijna niet genoeg verbazen kan daarover, dat een verhaal, waarin de Godheid zóó anthropopathisch wordt voorgesteld als hier, in den Pentateuch zulk eene beteekenisvolle plaats kon erlangen?

De verklaring van dit feit zal wel hierin moeten gezocht worden, dat wij — gelijk bijna alle onderzoekers aannemen — een omgewerkt stuk voor ons hebben. De vóór-Deuteronomische, profetische auteur geeft ons een stuk aan den mond des volks, of uit een bestaand geschrift ontleend, doch waarop hij zijn stempel heeft gedrukt. Op zuiver litterarisch-kritische gronden wordt dit door verschillende geleerden aangenomen.

De vraag is slechts: Wat stond er in het oorspronkelijke; en wat heeft hij er aan toegevoegd? In de beantwoording dier vragen wijken verschillende onderzoekers van elkander af. Budde [1]) meende omtrent ons verhaal, dat de boom des levens er door onzen auteur is ingevoegd. Maar Kuenen heeft op m. i. afdoende gronden aangetoond [2]), dat blijkens

---

1) *Bibl. Urgeschichte*, Giessen, 1883, S. 46 flg.
2) *Theol. Tijdschr.*, 1884, bl. 135 vlg.

vs 9 juist de boom der kennis onder verdenking ligt door onzen schrijver er ingebracht te zijn. Zooals wij zagen, is Matthes in deze met Kuenen eenstemmig.

Deze onderscheiding nu tusschen J^1 en J^2 mag bij de interpretatie niet uit het oog worden verloren. De al te naïeve, anthropopathische voorstelling van de Godheid mag niet geheel op rekening gesteld worden van onzen profetischen schrijver. Het is hem niet gelukt — en waarschijnlijk heeft hij het ook niet opzettelijk bedoeld — om zijn verhaal daarvan te zuiveren, maar wij dwalen, als wij meenen daarin zijne meening terug te vinden.

Hoe staat dan de zaak? Wij geven ons m. i. van alle verschijnselen rekenschap, wanneer wij het volgende onderstellen en in acht nemen. In het oorspronkelijke verhaal werd van een levensboom in den Godstuin gesproken, dien de Godheid hoogst waarschijnlijk voor zich zelf had behouden. Uit dien tuin is de mensch verdreven. Waarom? Dit weten wij nu niet meer, misschien wel om den nijd der goden, den φθόνος τῶν θεῶν.

Maar dit verhaal komt onder de beademing van een profetisch gezind man. Hij verstaat, dat God den mensch slechts om zijn zonde uit dat Paradijs heeft verdreven. Door hoogmoed en ongehoorzaamheid, door van een anderen boom (dien der kennis) te eten, heeft hij zich dat vonnis waardig gemaakt.

Door die toevoeging krijgt de levensboom ook een andere beteekenis. Hij behoort nu niet meer tot dat gedeelte van den hof, dat de Godheid voor zich had voorbehouden. De nauwe vereeniging van die twee wonderboomen moet alleen verklaard worden uit een minder handige invoeging van dien tweeden boom. Want als men met M. die nauwe vereeniging ook in de bedoeling van den auteur, die ons 't verhaal te lezen geeft, laat bestaan, wat komt men dan niet tot een monstrueuze verklaring van Gen. 2 vs 17: ten dage als gij van die beide boomen, dus ook: als gij van den levensboom eet, zult gij zekerlijk sterven!

Stellen wij ons de toedracht aldus voor, dan kan ook Cap.

2 vs 17 zijn volle recht verkrijgen en behoeven wij nòch met Ewald en Studer [1]) naar uitvluchten te zoeken, nòch met Matthes te verklaren, dat dit bezwaar (een bezwaar is het dan toch!) niet essentiëel is. Van alle boomen mogen de eerste menschen eten, alleenlijk niet van den boom der kennis. Dit zegt onze auteur uitdrukkelijk. Hij wil dus — zeer waarschijnlijk in onderscheiding van zijn' voorganger — zeggen: in dit heerlijke paradijs stond ook de boom des levens, en van de vruchten daarvan is de mensch nu verstoken door zijne zonde.

Men kan nu nog twee bezwaren aanvoeren, die ik ten slotte uit den weg wil ruimen. Het eerste bezwaar betreft de beteekenis van dat "פן־ישלח ידו וג' in Cap. 3 vs 22. Met de verklaring van Gesenius, door Prof. Matthes toegestemd, ben ik het geheel eens: „פן־ישלח wird mit Besorgniss gesprochen: wenn er nun die Hand nicht ausstrecke". Doch die verklaring blijft van kracht, wanneer wij aannemen (zie boven), dat de protoplasten tot dusverre nog niet van dien boom gegeten hadden. Waarom niet? Omdat hun levenskracht nog niet was verminderd. Is het zoo onwaarschijnlijk, dat de auteur zich heeft voorgesteld, dat de eerste menschen en de Godheid eerst dan van dien boom aten, als ziekte of zwakte vrees voor het levensbehoud deden ontstaan? [2]) Welnu, wil de auteur zeggen, nu de mensch zich tot God heeft willen maken, door van den boom der kennis te eten, nu wordt het raadzaam te verhinderen, dat hij ook niet van den levensboom ete, waarvan hij anders wel had mogen genieten, als hij door zijn hoogmoed en ongehoorzaamheid zich dat niet onwaardig had gemaakt. In die

1) Zie Budde, *Urgesch.*, S. 54.

2) Zie dezelfde voorstelling van den levensboom in Openb. 22 : 2, waar staat, dat de bladeren er van tot genezing dienen.

woorden klinkt de φθόνος τῶν θεῶν van den ouden verhaler nog wel na — en misschien heeft hij zelfs de woorden onveranderd overgenomen — doch in het verband van zijn verhaal beteekenen zij toch iets anders.

Het andere bezwaar, dat ik bij sommigen, vooral bij Prof. Matthes zie oprijzen, betreft den strijd met de overige Oud-Testamentische plaatsen. De Amsterdamsche hoogleeraar zal zeggen: het is dan toch wel wonder, dat — terwijl het geheele Oude Testament slechts een vroegtijdigen dood als straf der zonde leert — alleen Gen. 3 den dood quâ talis als zulk een straf zou voorstellen.

Ik wensch daarop te antwoorden, niet door M's exegese dier andere O. Tische plaatsen te weêrleggen. Sommige psalmen verklaar ik anders dan M., doch dit zou ons te verre afvoeren. Maar, aangenomen, dat M. hierin volkomen gelijk heeft, is het dan zoo onmogelijk, dat — als een lang leven een zegen van Jahve geacht wordt en men den vorst toeroept: de koning leve in eeuwigheid! — dat (zeg ik) in het poëtisch verhaal van een profetisch man in de achtste eeuw de lijnen worden doorgetrokken; dat in een paradijstoestand, dien een profeet der 8e eeuw (Jezaia in Cap, 11) zoo heerlijk wist te idealizeeren, geacht werd, dat aan het door Jahve gezegend leven nooit een einde behoefde te komen, als de zonde er niet ware? Ik weet wel, dat slechts een na-exilisch profeet (de auteur van Jez. 24—27) onwedersprekelijk leert, dat in den ideaaltoestand de dood niet meer te huis behoort (zie Jez. 25 vs 8, 26 vs 19) [1]), maar men bedenke, dat Israël's godsdienst niet in de litteratuur ontstaan is en dat ons Oude Testament nog slechts een deel is van Israël's letterkundigen schat. Bovendien, de schildering der toekomst door de profeten bereikt slechts bij uitzondering de teekening van een paradijstoestand, en daarnaar gevraagd, geloof ik, dat nog wel andere profeten dan de auteur van Jez. 24—27 tot het hoogste ideaal rekenden, dat „de dood „voor eeuwig zou verslonden worden."

---

1) Verg. Matthes, *Theol. Tijdschr.*, 1890, bl. 251.

Nu moet men niet vragen: maar hoe heeft de auteur zich dat eeuwige leven dan ingedacht? Of: hoe rijmt hij dat met zijn eigen leer, dat de mensch sterven moest? (Cap. 2 vs 7 en 3 vs 19). Een profetisch man, die in dichterlijke vormen eene godsdienstige waarheid predikt en dat nog wel doet naar aanleiding van een zeer naïef volksverhaal, maakt geen logische gevolgtrekkingen en rijmt niet het eene stuk met het andere.

Wij vinden hier de werkelijkheid geteekend. Maar die werkelijkheid heeft twee zijden. Naar zijn natuurlijken, aardschen oorsprong moet de mensch tot stof wederkeeren, omdat hij uit het stof der aarde is genomen. Als geestelijk wezen wordt hem de dood voorgehouden als een gericht, als een straf voor zijn zonde. Onze auteur kent dus een dubbele ervaring. De dagelijksche empirie leert hem: de dood is natuurlijk. En hierin heeft hij recht. Aan het stofwisselingsproces, zooals wij het nu kennen, moet onverbiddelijk, vroeger of later, een einde komen. Doch hij kent ook een ander gebied, waaraan hij een ervaring ontleent: uit de sfeer des gewetens, des geestelijken levens spreekt tot hem een onbedriegelijke stem: de dood is een gericht, de mensch aan de Godheid verwant, is bestemd om gelijk God eeuwig te leven, met de Godheid van den boom des levens te genieten.

Hoe onze auteur zich het eeuwige leven der eerste menschen voorstelde, wanneer zij niet gevallen waren, is moeielijk te zeggen. Zekerlijk zou hij het op andere wijze omschrijven, dan wij, wanneer onze gedachten zich in die lijn voortbewegen. Volgen wij zijn voorbeeld, door niet nieuwsgierig te vragen naar wat toch nooit kan geweten worden, maar houden wij ook met hem vast aan die dubbele ervaring van ons menschelijk bewustzijn, dat toch in de verschijning van Jezus Christus zulk een volkomene verklaring heeft gevonden.

Of deze regelen mijn' hooggeachten ambtgenoot zullen overtuigen? Ik weet het niet, ik weet wèl, dat wij bij samengestelde stukken als waaruit de vóór-Deuteronomische

verhalen in den Pentateuch bestaan, verplicht zijn te letten op den dubbelen zin, die ons niet mag verwarren, maar die goed in het oog moet gevat worden. En dit weet ik ook, dat wij aan Prof. Matthes grooten dank verschuldigd zijn voor de uitstekend heldere en bondige wijze, waarop hij een allerbelangrijkst vraagpunt op nieuw aan de orde stelde.

Groningen, 6 Juni 1890. G. Wildeboer.

De Brief aan de Galatiërs en de Handelingen der Apostelen volgens R. Steck.

I.

Met het optreden van Prof. Steck is de kritiek der Hoofdbrieven een nieuwe phase ingetreden. Reeds in zijn voor eenige jaren verschenen bijdrage „*Zur Johannes Evangelium*" [1]) had de Bernsche hoogleeraar zich als een zelfstandig geleerde doen kennen en ook in zijn veel besproken, jongste boek [2]) verloochent hij zijn zelfstandigheid niet. Terwijl de vrijzinnige kritici, in het voetspoor der Tubingers, althans de brieven aan de Romeinen, Korinthiërs en Galatiërs aan Paulus toekennen, betwist Steck ook de authentie dezer geschriften. Niet, dat hij daarom het bestaan van Paulus ontkent. Voor hem is de Apostel een groote historische realiteit, het uitgangspunt der beweging, waarom de Hoofdbrieven zich concentreeren, de eerste die zich ontslagen achtte van de gebondenheid aan de Joodsche Wet. Paulus predikte de gerechtigheid uit het geloof, maar de

---

1) Berlin 1884. Dit geschrift bevat twee verhandelingen. In de eerste tracht Steck aan te toonen dat de chronologie van het 4de Evangelie ten aanzien van het openbaar leven van Jezus op die van de Synoptici berust, waarin hij m. i. niet is geslaagd, daar hij, evenals Thoma, de berichten van het 4de Ev. te veel allegoriseert; in de tweede tracht hij het bewijs te leveren dat de pericope van de „overspelige vrouw", ofschoon niet van den 4den Evangelist, toch door dezen in het Ev. zal ingevoegd zijn.

2) Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht nebst kritischen Bemerkungen zu den paulinischen Hauptbriefen. Berlin. 1888.

systematische ontwikkeling dier leer, zooals de Hoofdbrieven die hebben, is niet van hem maar uit den na-Apostolischen tijd. Paulus heeft evenmin iets geschreven als Jezus. Volgens Steck — en hier is het punt, waar hij en de school van Ritschl elkander ontmoeten [1]) —, volgens Steck zullen de Paulinische en Petrinische richtingen aanvankelijk zich rustig naast elkander ontwikkeld hebben: Paulus was wel wat vrijer dan Petrus, maar een scherp verschil bestond er tusschen hen niet. Dit openbaarde zich eerst tusschen hunne aanhangers. De volgorde der Hoofdbrieven leert dit. Eerst trekt de Brief aan de Romeinen rustig en grondig de Heiden-Christelijke opvatting door en rechtvaardigt haar door een onderzoek naar de O. T.ische grondslagen van het verlossingswerk van Christus. Daarna slaan de Brieven aan de Korinthiërs een levendiger toon aan, verheerlijken Paulus als een dienaar des N. Verbonds en bepleiten polemisch het recht van het vrije Paulinisme. Gelijktijdig of iets vroeger waren de Handelingen der Apostelen opgesteld, waarin de historische herinneringen herzien worden en de schrijver de werkzaamheid van Paulus onder de Heidenen rechtvaardigt door hem en Petrus naast elkander te plaatsen, Hiertegen is de Brief aan de Galatiërs een protest. Vervaardigd omstreeks 120 n. Chr. handhaaft hij de Apostolische autoriteit van Paulus tegenover die der zuilen-Apostelen en stelt tegen den zwakken en beginselloozen Paulus der Handelingen een kloeker en krachtiger persoonlijkheid over. Op den brief aan de Galatiërs zijn dan de kleinere Paulinische brieven gevolgd, van welke alleen die aan de Philippiërs een nagalm van den strijd is. De bewegingen der Gnostieken en de vervolgingen der Romeinen brachten de strijdende partijen tot elkander, totdat zij zich oplosten in de Ka-

1) Hetgeen Hilgenfeld de merkwaardige woorden in de pen geeft: „Wer den richtigen Grundgedanken Baurs ohne dessen .... Uebertreibungen festhält, kann einen so widersinnigen Dreibund von Ritschlianismus, Baurianismus und Bruno-Bauerianismus nur lebhaft bedauern ....." (Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1889. 4. S. 494).

tholieke kerk. De strenge, principieele Paulinisten herleefden in de Marcionieten; de strenge Joden-Christenen in de Ebionieten en Nazareërs [1]).

Tot dus ver de voornaamste resultaten van Steck, welke ik hier kort mededeelde, omdat zijn hypothese nog niet in dit tijdschrift ter sprake kwam. Ik noemde haar een nieuwe phase van de kritiek der Hoofdbrieven. Wel hebben Bruno Bauer [2]), de schrijvers der „*Verisimilia*" [3]) en Prof. Loman [4]) voor hem dezelfde paden bewandeld en ongeveer dezelfde uitkomsten verkregen, maar hunne geschriften hebben niet denzelfden indruk gemaakt als het boek van Steck. De reden is deze. De kritiek van Bauer was te ruw en profaan: hij deed al te duidelijk uitkomen, dat het hem niet te doen was om den oorsprong van het Christendom te verklaren maar om het Christendom te ondermijnen, en dit boezemde weerzin in. Volgens Pierson en Naber was het met den tekst van het N. T. inderdaad wanhopig gesteld, maar even wanhopig was de wijze, waarop zij de „lacera conditio N. T." trachtten te verklaren. De belangrijke opstellen van Prof. Loman verschenen met te lange tusschenpoozen en misten het aantrekkelijke van een afgerond geheel. Steck daarentegen heeft zijn resultaten nedergelegd in een boek, dat zich aanbeveelt door een boeienden stijl, een kalme betoogtrant en een heldere uiteenzetting der questies. De schrijver bezit den tact om u den ernst en het gewicht zijner bedenkingen te doen gevoelen. Terwijl Bruno Bauer zich met kwalijk verholen minachting over zijn voorgangers uitliet, wijst Steck telkens den samenhang aan, welke er tusschen hem en zijn voorgangers bestaat en verzuimt nooit den rijken inhoud der N. T.ische geschriften te roemen. Zijn

1) Zie Steck. T. a. pl. S. 369 ff. Vgl. ook de Protest. Kirchenzeitung. 1888, 1889, waar Steck zijn hypothese tegen de bedenkingen van K. Holsten en anderen uitvoerig verdedigd heeft.

2) Kritik der Paulin. Briefe. 1852.

3) Laceram conditionem Novi Testamenti exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber. Amstelodami. 1886.

4) Quaestiones Paulinae. Theol. Tijdschrift. 1882, 1883, 1886.

toen is wellevend en beantwoordt volkomen aan zijn motto, dat hij ontleende aan Dionysius van Alexandrië, waarbij deze, handelende over het verschil tusschen de Openbaring en het Evangelie van Johannes, van zichzelven verzekert, dat hij niet had gesproken om te spotten, maar alleen om te onderzoeken wat in de H. Schriften niet overeenkomt [1]). In 't kort, het boek heeft mij een hoogen dunk gegeven van de persoonlijkheid en den ernstig-wetenschappelijken zin van den schrijver.

Tot dus ver het boek in zijn geheel, waartegen ik, in weerwil van dezen lof, ernstige bedenkingen heb. Ik zal die thans niet noemen, maar mij beperken tot een klein, doch belangrijk onderdeel: *de verhouding van den brief aan de Galatiërs tot de Handelingen der Apostelen* [2]). Dat ik mij hierbij bepaal is omdat dit punt nog niet volledig besproken werd en Steck dienaangaande resultaten verkreeg, welke m. i. volstrekt onhoudbaar zijn. Laat ik beginnen met ze zoo getrouw mogelijk mede te deelen.

Steck stelt de Handelingen hoog en noemt het een onschatbaar boek. Wel is waar ging de schrijver niet van zuiver historische gezichtspunten uit, stond hij kennelijk ver van de gebeurtenissen, die hij beschreef, en putte hij uit bronnen, welke wij niet meer kunnen controleeren, wel is waar trachtte hij Joden- en Heiden-christenen met elkander te verzoenen en door zijn geschrift den kerkelijken vrede te bevorderen, maar in weerwil hiervan kent Steck toch aan de berichten der Handelingen een betrekkelijke geloofwaardigheid toe. Zonder de Acta misten wij een samenhangende voorstelling van de eerste geschiedenis der Chr. kerk, zouden wij niets weten van het leven en de zendingsreizen van Paulus. Vooral het Wij-bericht in het 2de gedeelte der Hand. geeft een getrouwe en aanschouwelijke voorstelling van dezen Apostel. Paulus op het schip gedurende de zeereis is zoo echt menschelijk, zoo

1) Eus. H. E. VII, 25. 27.
2) Vgl. Steck. T. a. pl. S. 78—122.

volkomen natuurlijk geteekend, dat wij aan de realiteit van het beeld niet hebben te twijfelen. En terwijl de toongevende kritici in zake de verschilpunten tusschen Gal. en de Hand. de voorkeur gaven aan den brief aan de Gal., stelt Steck de Hand. boven Gal. De auteur van dezen brief zal zijn berichten aan de Hand. en andere bronnen ontleend hebben en door een andere voorstelling der feiten de berichten der Hand. hebben willen corrigeeren. Vroeger heette de brief aan de Gal. betrouwbaar, de Hand. niet; volgens Steck is het boek der Hand. betrouwbaar, de brief aan de Gal. niet. Hij tracht dit te bewijzen door de berichten van beide geschriften met elkander te vergelijken. Ik zal hem hierbij op den voet volgen en, dezelfde orde in acht nemende die hij gevolgd heeft, achtereenvolgens handelen over de bekeering van Paulus, de eerste reis naar Jeruzalem, het Apostelconvent en het conflict te Antiochië.

I. De bekeering van Paulus.

Volgens Steck hebben wij over de bekeering van Paulus vier berichten: een in den brief aan de Gal. (I, 11—16) en drie in de Hand. (IX, 1—9. XXII, 3—16. XXVI, 12—20). De berichten der Hand. verschillen eenigszins van elkander, maar de afwijkingen zijn van weinig belang; de kern is overal dezelfde. Toch blijven er twee bezwaren over. Het eene bezwaar is dit. Het bericht in Gal. kan in geen geval een voorstelling zijn van het werkelijk gebeurde. De vervolging van de gemeente wordt hier met eenige algemeene uitdrukkingen medegedeeld: hoe en onder welke omstandigheden de plotselinge verandering plaats had, zegt de brief niet. Gal. I, 16 bevat geen opgaaf van de uitwendige omstandigheden en verplicht zelfs niet tot de voorstelling van een Christusverschijning. Ἀποκαλύψαι ἐν ἐμοί kan zeer goed van een inwendige verheldering van de rechte kennis des Heeren verstaan worden. De uitdrukkingen κατὰ ἀποκάλυψιν in Gal. II, 2 en δι᾽ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ H. I, 12 doen denken aan een droomgezicht in den zin van Hand.

XVI, 9 of aan een plotseling, op innerlijken aandrang genomen besluit. Terwijl dus de Hand. van een plotselingen omkeer bij Paulus spreken, had die volgens Gal. langzaam plaats en kwam de Apostel volgens Gal. langzaam tot een andere overtuiging [1]).

Hiertegen moet het volgende ingebracht worden. De verklaring van *κατὰ ἀποκάλυψιν* H. II, 2 doet mij vragen waaraan wij dan nu hebben te denken aan een droomgezicht of aan een op innerlijken aandrang genomen besluit, hetgeen niet hetzelfde is, zoodat wij ten aanzien van Gal. I, 12 niets wijzer worden. Maar afgezien hiervan wordt het bezwaar van Steck wederlegd door de omstandigheid dat Gal. en Hand. niet handelen over dezelfde zaak, zoodat Steck geen recht heeft de vier berichten onder éen hoofd te brengen, als zouden zij alle op de bekeering van Paulus betrekking hebben. Gal. handelt over zijn roeping tot het Apostelschap onder de Heidenen [2]), Hand. IX, 1—9 over zijn bekeering, d. i. zijn overgang van het Jodendom tot het Christendom. Dat het eigenlijke thema van den brief aan de Gal. het Apostelschap is, blijkt uit den aanhef des briefs, uit den historischen achtergrond, dien hij veronderstelt, en in 't bijzonder uit H. I, 15. 16. Gelijk Prof. Cramer overtuigend heeft aangetoond, spreekt Paulus van vs. 12 alleen van de wijze, waarop hij zijn Evangelie ontving, d. i. van de wijze, waarop hij de Apostel der Heidenen werd. Volgens vs. 15 ging de *κλῆσις* aan de *ἀποκάλυψις* vooraf, en volgens vs. 16 bestond de inhoud der *ἀποκάλυψις* hierin, dat Paulus den Zoon Gods onder de Heidenen moest gaan prediken [3]). Dat de bekeering van Paulus moet onderscheiden worden van zijn roeping tot het Apostelschap, is reeds op zichzelf waar-

1) Ook Prof. Völter wijst op deze en andere tegenstrijdigheden in de berichten over de bekeering van Paulus in „Die Komposition der Paulinischen Hauptbriefe" 1890. S. 121 ff.

2) Zoo ook Weizsäcker: „sein eigentliches Thema ist, wie er Apostel geworden ist" (Das Apostol. Zeitalt. der Chr. Kirche. 1886. S. 68).

3) De Brief aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld, en verklaard. 1889. Blz. 36 vv.

schijnlijk. Zijn overgang tot het Christendom d. i. de erkenning dat Jezus de Messias was, sloot niet in dat hij Hem onder de Heidenen moest gaan prediken [1]). En wat op zichzelf waarschijnlijk is wordt door de historische getuigenissen bevestigd. Hand. IX, 1—9 handelt uitsluitend over zijn bekeering en zegt niets over zijn Apostelschap, dat eerst in vs. 15 ter sprake komt; in Hand. XXII wordt zijn bekeering insgelijks van zijn roeping tot het Apostelschap onderscheiden, en dat zulks in Hand. XXVI niet geschiedt, bewijst tegenover de beide andere berichten alleen dit, dat Lucas niet angstvallig aan zijn overleveringen gebonden was en bij het te boek stellen van zijn verhalen vrij te werk ging. Hand. IX, 1—9 en Gal. I handelen dus over verschillende gebeurtenissen, zoodat van een tegenstrijdigheid in de verhalen geen sprake kan zijn: de Hand. verhalen de bekeering van Paulus, terwijl de brief aan de Gal. bericht hoe hij tot zijn Apostelschap kwam n.l. ten gevolge van een openbaring, welke volgens *πάλιν* in vs. 17 te Damascus moet plaats gehad hebben.

Het tweede bezwaar ontleent Steck aan Gal. I : 13. Terwijl het verhaal van de bekeering van Paulus in de Hand. levendig en aanschouwelijk is, is dat in Gal. dor en droog. Volgens Steck moet dit hieruit verklaard worden, dat de Apostel die gebeurtenis uitvoerig aan de Galatiërs medegedeeld had en dus nu geen aanleiding had, daarop terug te komen. Maar waarom zegt hij dan: *ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ*, hetgeen niets anders kan beteekenen dan: Want gij hebt van mijn vroegeren wandel in het Jodendom gehoord, d. i. gij zijt hiermede bekend geworden door anderen. Wanneer Paulus de gemeente had willen herinneren, dat hij zelf haar die gebeurtenis verhaald had, zou hij andere uitdrukkingen gebruikt hebben, b. v. *καθὼς προεῖπον* (V, 21) of *οἴδατε δὲ* (IV, 13) of *ὡς προειρήκαμεν* (I, 9). Evenals *ἠκούσατε* (Ef. III, 2) tegen de echtheid

1) Tegen Weizsäcker. T. a. pl. S. 78.

van Ef. pleit, zal dit ἠκούσατε tegen de echtheid van Gal. pleitten.

Het ligt voor de hand, het korte en droge van het verhaal van Paulus' bekeering [1]) in Gal. I. te verklaren uit de apologetisch-dogmatische strekking van dit hoofdstuk. De Apostel tracht het bewijs te leveren, dat hij zijn Evangelie niet van menschen ontvangen had en hierbij was voor het historisch materiaal slechts in zoovere plaats als het dienen kon om zijn betoog te bevestigen en kwam het uitsluitend aan op de toedracht der feiten, niet op een levendige en aanschouwelijke voorstelling. Zoo goed een aanschouwelijk verhaal van de bekeering van Paulus te huis behoort in de Hand., zoo misplaatst zou het geweest zijn in den brief aan de Gal. Steck gaat uit van de onbewezen en onbewijsbare veronderstelling, dat Paulus den Galatiërs over zijn bekeering gesproken heeft. Bovendien. Uit Gal. I, 13 volgt niet dat de schrijver en de lezers van dezen brief elkander persoonlijk vreemd waren. Gal. I, 13 en Ef. III, 2 is slechts een woord-parallel. De brief aan de Ef. heeft een aantal gegevens, die ons terecht doen vermoeden, dat de schrijver en de lezers elkander niet kenden, maar uit Gal. I, 13 hetzelfde te besluiten ten aanzien van den schrijver en de lezers van dezen brief, zou in strijd zijn met het voorafgaande (H. I, 6. 7. 9.) en volgende, dat wel degelijk een persoonlijke bekendheid veronderstelt. In Ef. spreekt de schrijver, in het algemeen, van de bedeeling der genade, hem gegeven, hier spreekt Paulus van zijn wandel in het Jodendom. En welk motief kan de Apostel gehad hebben, hierover onder de *Heidensche* Galatiërs uit te weiden? Paulus had wel wat anders te doen. Hand. XVII leert, dat de Apostel andere onderwerpen behandelde, als hij tot Heidenen sprak. Van Paulus' wandel in het Jodendom hadden de Galatiërs gehoord door de dwaalleeraars, die wel niet zullen verzuimd hebben, hem ook op grond van zijn verleden bij hen ver-

1) Lees: zijn roeping tot het Apostelschap.

dacht te maken. — Wij besluiten dus dat noch de verhalen over de bekeering van Paulus, noch Gal. I, 13 tot de erkenning van de onechtheid van den brief aan de Galatiërs verplichten.

II. De eerste reis naar Jeruzalem.

De berichten van de eerste reis van Paulus naar Jeruzalem (Gal. I, 16—24. Hand. IX, 19—30) worden door ernstiger bezwaren gedrukt. Volgens Steck komen zij in hoofdzaak overeen. Paulus is na zijn bekeering te Damascus, vertrekt eenigen tijd daarna naar Jeruzalem en keert dan terug naar Cilicië. Van zijn gevaren te Damascus spreekt ook II Kor. XI, 32. 33. Toch wijken de verhalen van elkander af. Volgens de Hand. blijft Paulus een tamelijk korten tijd [ἡμέρας τινάς (IX, 19) en dan nog weder ἡμέραι ἱκαναί (vs. 23)] te Damascus. Deze laatste uitdrukking kan volgens het spraakgebruik bij Lucas een tamelijk lange tijd zijn, maar niet de „drie jaren" van Gal. I, 18, want wanneer de Hand. van een dergelijk tijdsverloop spreken, geven zij uitdrukkelijk de jaren en maanden aan (Vgl. Hand. XVIII, 11. XIX, 10). Bij dit bezwaar komen nog twee andere. Volgens Gal. maakt Paulus een reis naar Arabië, volgens de Hand. blijf hij te Damascus en gaat hij van hier rechtstreeks naar Jeruzalem. Ook is er geen overeenstemming in de verhouding van Paulus en de gemeente te Jeruzalem, daar hij volgens Gal. van de Apostelen alleen Petrus en Jacobus ontmoet en 15 dagen te Jeruzalem blijft, zoodat de gemeenten van Judéa hem niet leeren kennen, terwijl hij volgens de Hand. door Barnabas bij de gemeente ingeleid wordt, dagelijks met haar verkeert, predikende het Evangelie.[1])

Ik zal de verschilpunten niet trachten te verzachten; men stelle ze echter niet grooter voor dan zij inderdaad zijn. Volgens Gal. was het doel van Paulus' reis naar Jeruzalem Petrus te leeren kennen en bleef hij bij hem 15 dagen. Dit nu is

1) Vgl. Völter. T. a. pl. S. 123 f.

niet in strijd met Hand. IX, dat volstrekt geen opgaaf heeft van den tijd, dien Paulus te Jeruzalem doorgebracht heeft. Hetgeen daar als gebeurd wordt voorgesteld, kan zeer goed in vijftien dagen zijn voorgevallen. [1]) Volgens Gal. I, 19, zag hij te Jeruzalem van de Apostelen alleen Petrus en Jacobus, waarmede niet ontkend wordt, dat hij ook met de gemeente verkeerd heeft (Hand.). Gal. I, 18ᵇ doet ons juist het tegengestelde vermoeden. Het is toch ondenkbaar dat Paulus, vijftien dagen met Petrus, een van de hoofden der gemeente verkeerende, in het geheel niet in aanraking met de gemeenteleden zal gekomen zijn. De andere berichten wijken van elkander af. Volgens de Hand. bleef Paulus een tamelijk korten tijd te Damascus; volgens Gal. bleef bij drie jaren van Jeruzalem verwijderd. Volgens Gal. reisde Paulus naar Arabië; volgens de Hand. ging hij direct van Damascus naar Jeruzalem. Volgens Gal. zag hij te Jeruzalen alleen Petrus en Jacobus, volgens de Hand. werd hij door Barnabas ingeleid bij de Apostelen, met wie, krachtens het vaststaand gebruik van dit woord in de Hand., alleen het Apostel-college kan bedoeld zijn. De kritische school, vertegenwoordigd door Baur, Zeller en Overbeck, ging uit van de echtheid van Gal. en volgde dus de voorstelling van Paulus. Steck daarentegen acht die der Hand. juister. Hij tracht dit te bewijzen door *eerst* aan te toonen, dat de brief aan de Gal. verscheidene tegenstrijdigheden heeft, welke ons verplichten hem aan Paulus te ontzeggen, en door *daarna*, meer positief, in het licht te stellen, dat de voorstelling der Hand. aannemelijker is. Is hij in deze bewijsvoering geslaagd? Laat ons zien en hiertoe eerst zijn bezwaren tegen den brief aan de Gal. hooren.

Een hoofdbezwaar tegen de echtheid van Gal. volgens Steck is Gal. I, 22: Maar ik was van aangezicht onbekend aan de gemeenten van Judéa, die in Christus zijn. Wat hebben wij onder deze gemeenten van Judéa te verstaan? Alleen de

1) Dr. J. M. S. Baljon. Exeget.-krit. verhandeling over den brief van Paulus aan de Galatiërs. 1889. Blz. 143.

gemeenten van het Joodsche land of ook die van Jeruzalem? In den regel zegt men: Die van het Joodsche land. Maar Judéa duidt in de Paulinische brieven overal het Joodsche land met inbegrip van Jeruzalem aan. Vgl. II Kor. 1, 16 en Rom. XV, 25. Maar hoe kon Paulus zeggen dat hij onbekend was aan de gemeenten in de hoofdstad, die hij toch volgens vs. 13 bovenal vervolgd had? Men moet daarom Jeruzalem wel uitsluiten en de toevlucht nemen tot de gewone verklaring, dat hij aan de gemeenten op het platte land van Judéa gedacht heeft en aan deze van aangezicht onbekend was. Maar ook dit is niet waarschijnlijk, daar de gemeenten op het platte land van Judéa en Samaria van uit Jeruzalem waren gesticht, en wel, volgens Hand. VIII, 1, door de Christenen, die tengevolge van de vervolging van Saulus verstrooid werden. Ook schijnt Hand. VIII, 3 te veronderstellen, dat Saulus de Christenen op het platte land vervolgde, waarmede overeenkomt de aanteekening Hand. XXVI, 11, dat hij de Christenen ἕως καὶ εἰς τὰς ἔξω πόλεις vervolgd had.

Kappeler, in het „*Theol. Zeitschrift aus der Schweiz*" 1) de resultaten van Steck besprekende, legt den nadruk op ἡμᾶς Gal. I, 23, met wie onmogelijk de Christenen in het algemeen kunnen bedoeld zijn maar bepaaldelijk zij, welke eens vervolgd werden, de bewoners van Judéa, die nu van de prediking van Paulus in Syrië en Cilicië hooren, en van wie niet kan gezegd zijn, dat Paulus hun geheel onbekend was. Kappeler wil daarom bij ἤμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ niet aan een absolute persoonlijke onbekendheid gedacht hebben, maar aan een niet-kennen gedurende een bepaalden tijd, die dan zou aanvangen met de komst van Paulus in Syrië en Cilicië, waarvan in vs. 21 sprake is.

Ik zie niet in dat dit ons verder brengt. Paulus haalt hier het gerucht aan hetwelk in Judéa over zijn prediking liep: de ἡμᾶς kunnen dus zoowel de Christenen in het algemeen als de vervolgden zijn. Door ἤμην ἀγνοούμενος van een nietkennen van af den tijd van Paulus' komst in Syrië te ver-

1) 1889. I.

staan, vervalt het bezwaar van Steck niet, daar dit betrekking heeft op den tijd vóór Paulus' komst in Syrië en Cilicië. Dit stem ik Kappeler toe, dat ἤμην ἀγνοούμενος niet van een volstrekte persoonlijke onbekendheid moet verstaan worden. Steck vat de woorden van Paulus te absoluut op. Maar van wie spreekt Paulus dan: van de gemeenten van Judéa met inbegrip van Jeruzalem of alleen van de gemeenten van Judéa? M. i. van de laatste. Dat hij niet Judéa met inbegrip van Jeruzalem bedoeld heeft, blijkt uit H. I, 13: de Apostel kon moeielijk zeggen, dat hij de gemeente Gods (d. i. vooral die te Jeruzalem) uitermate vervolgd en verwoest had en daarna in vs. 22 verzekeren, dat die gemeente hem niet kende. Ook wanneer de brief niet van Paulus is, moet Jeruzalem worden uitgesloten, daar zulk een scherpzinnig man als de onbekende auteur van Gal., die met zijn voorstelling die der Hand. wilde tegenspreken, zijn Paulus niet in zóó scherpe tegenspraak met zichzelven kan gebracht hebben. In Gal. I, 22 beteekent Judéa evenals b. v. Matth. III, 5, Joh. III, 22 het platte land van Judéa. Steck brengt hiertegen in, dat dit onwaarschijnlijk is, daar de gemeenten op het platte land van uit Jeruzalem gesticht waren, volgens Hand. VIII, 1 door de Christenen, die verstrooid werden ten gevolge van de vervolging van Saulus, zoodat de Apostel niet kon zeggen, dat hij aan deze van aangezicht onbekend was. Ik kan dit bezwaar niet deelen. Steck gaat uit van de onbewezen en onbewijsbare veronderstelling dat de διασπαρέντες van Hand. VIII, 4 zich op het platte land van Judéa nederzetten om er blijvend te wonen en de gemeenten aldaar zullen uitgemaakt hebben. Hiervan echter weten de Hand. niets. Integendeel. Dat de διασπαρέντες bij den aanvang der vervolging niet verder uitweken dan Judéa, doet vermoeden, dat zij voornemens waren, na het ophouden der vervolging, naar Jeruzalem, tot hun dagelijksch bedrijf terug te keeren, en dat althans velen hunner dit voornemen volvoerd hebben, blijkt uit de omstandigheid, dat wij kort hierna weder μαθηταί te Jeruzalem aantreffen (Hand. IX, 26). De διασπαρέντες gingen

het land door εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον en waren alleen de stichters der gemeenten, terwijl de in de dorpen en steden van Judéa en Samaria gevestigde Joden en Samaritanen, die het Evangelie aannamen, de gemeenten uitmaakten. Aan de eersten was Paulus dus τῷ προσώπῳ bekend, aan de tweeden niet; deze kenden den Apostel alleen bij naam en gerucht door hetgeen zij waarschijnlijk ook van de διασπαρέντες aangaande hem gehoord hadden. En wanneer wij Gal. I, 19—21 lezen, dat Paulus van Jeruzalem terstond naar Syrië en Cilicië ging, zonder het platte land van Judéa te bezoeken, komt dit overeen met Hand. IX, 29. 30.

Uit Hand. VIII, 3 volgt niet, zooals Steck wil, dat Saulus ook de Christenen op het platte land vervolgd heeft. Hand. VIII, 2 is hier niet op zijn plaats maar behoort achter H. VII, 60, zoodat H. VIII, 3 zich aansluit aan VIII, 1, waar alleen van de vervolging der gemeente te Jeruzalem sprake is. Ook zouden de διασπαρέντες zeker verder zijn weggetrokken, wanneer Saulus hen op het platte land van Judéa vervolgd had. En zoo men met Wendt [1]) de tegenwoordige volgorde van H. VIII, 1—3 goedkeurt, kan met de vervolging vs. 3 toch geen andere bedoeld zijn dan die, waarvan in vs. 1 wordt gesproken, nl. te Jeruzalem. — Ten aanzien van Hand. XXVI, 11 verwijs ik naar hetgeen ik over deze pericope bij de bespreking van de verhalen van de bekeering van Paulus in het midden heb gebracht.

Ik kom tot een ander bezwaar. Voor de langere tijdsruimte (drie jaren), welke Paulus volgens Gal. I, 18 van Jeruzalem verwijderd bleef, pleit volgens Steck, dat een natuurlijk teeder gevoel den Apostel moest terughouden spoedig de gemeente te bezoeken, welke hij vervolgd had. Hieraan echter denkt de brief aan de Gal. niet. In stede van des Apostels langdurige afwezigheid van Jeruzalem te verklaren uit zijn bescheidenheid en de teederheid van zijn hart, wil de brief diens absolute zelfstandigheid tegenover Jeruzalem hand-

1) Komment. v. Meyer, 5te Aufl. 1880. S. 193.

haven. Ik vraag: sluit het een het andere uit? Is het natuurlijk teeder gevoel hetwelk Steck den Apostel toekent, onvereenigbaar met een hoog gevoel van zelfstandigheid? Moet het eerste hem ontzegd worden, omdat het tweede zoo krachtig op den voorgrond treedt? Prof. Steck zelf is een bewijs voor het tegendeel. Men vergelijke de voorrede van zijn boek en het boek zelf. De toon van de voorrede is teeder en zacht; de gedachte aan de ongunstige ontvangst, die zijn werk in de toongevende kringen wacht, vervult den auteur met een gevoel van weemoed, maar in het boek treedt Steck mannelijk en kloek tegen zijn tegenstanders op en handhaaft hij met klem zijn opvattingen tegen elke afwijkende meening. Bovendien. De brief aan de Gal. is geen confessie. Toen de Apostel dezen schreef, verkeerde hij niet in een stemming om de teederheid van zijn hart bloot te leggen. Maar welk recht heeft men dan om hieraan een argument tegen de echtheid te ontleenen?

Hiermede hangt nauw samen het derde en laatste bezwaar, dat Steck in dit verband tegen de authentie van Gal. heeft: de reis naar Arabië. Op zichzelf, zegt hij, is tegen deze reis niets in te brengen, wanneer men onder Arabië Hauran, niet ver van Damascus verstaat. Als motief kan men zich denken dat Paulus, ten diepste geschokt door de Christusverschijning, behoefte had om met zichzelven alleen te zijn en in de eenzaamheid zijn theologisch gebouw op te trekken. Anderen [1]) hebben gedacht aan een eerste Evangelieprediking [2])... maar is het niet onnatuurlijk en vreemd, dat Paulus na zijn bekeering volstrekt geen behoefte gevoelt om met Christenen te spreken en van de Apostelen nadere berichten in te winnen aangaande dien Jezus, dien hij zou prediken? Was het niet beter geweest, dat hij te rade gegaan was met vleesch en bloed en zich had laten inlichten door hen, die

---

1) Meyer, Rückert, Wieseler, Hausrath, Godet, Cramer. T. a. pl. blz. 42.

2) Een bespreking van de aanteekening 2 Kor. XI, 32. 33 ligt buiten het bestek van dit opstel.

met Jezus hadden omgegaan? Zoo zouden wij denken en doen, maar zoo doet Paulus niet. Hij blijft drie jaren van de oor- en ooggetuigen van Jezus verwijderd, en wanneer hij naar Jeruzalem opgaat, is het alleen om een kort bezoek te brengen aan Petrus. Later [1]) sprak Steck het onomwonden uit, dat de Paulus van den brief aan de Gal. te „gewaltig" is, om hem voor een historisch persoon te houden. „Der Paulus der Baur'schen Schule war auch noch so ein halbes oder ganzes Wunder, dat man einfach anstaunen konnte. Wie der Mann von Tarsus, der Schüler Gamaliels, sich auf einmal in einen der freiesten Geister der damaligen Zeit verwandeln konnte, das erklärte uns Niemand."

Steck doet aan de persoonlijkheid van Paulus geen recht wedervaren. Juist bij de besten en voortreffelijksten van ons geslacht bespeuren wij menigmaal tegenstrijdigheden, die wij niet kunnen vereffenen en waarvoor zij zelven in den regel het meest blind zijn. Paulus was een samenvatting van allerlei tegenstellingen. Hij is een Israëliet, wien een verheven eergevoel eigen is, en toch heeft hij een welbehagen in smaadheden om Christus' wil en is bereid „aller afschrapsel" te wezen. Hij keert zich in zijn ijver voor het Godsrijk tegen de Joodsche wettelijkheid, het weelderige Heidendom met zijn wellustigen eeredienst en vroolijke levensbeschouwing, zelfs, als het moet, tegen zijn mede-Apostelen, en toch is hij de man des vredes, die overal aanknoopingspunten zoekt. Paulus heeft een buitengewoon organiseerend talent en toch is zijn stijl vol onregelmatigheden, een gevolg, soms ook van de omstandigheden, waaronder hij schreef, maar altijd van den schier hem overstelpenden rijkdom van gedachten. Paulus heeft een universeelen blik en omvat de gansche wereld en wereldgeschiedenis, en toch maakt hij den meesten ernst met de kleinigheden, met zijn groeten en voorbeden [2]). „Es gilt

1) Prot. Kirch-Ztg. 1889. 5. S. 111.

2) Ik heb deze tegenstellingen uitvoerig ontwikkeld in „Het Eeuwig Evangelie". Christelijk Maandschrift onder de redactie van Dr. J. Cramer en Dr. G. H. Lamers. 1890 No. 7.

bei der geschichtlichen Kritik doch auch dem Umstand Rechnung zu tragen, dass einzigartige Persönlichkeiten nicht mit demselben Mass gemessen werden dürfen als Durchschnittsmenschen." [1]) En wanneer Steck de echtheid van Gal. ontkent omdat Paulus hier te groot is, moet hij, consequent zijnde, ook aan de voortreffelijksten van ons geslacht hunne geschriften te ontzeggen, omdat de schrijvers hem te groot voorkomen, hetgeen natuurlijk ongerijmd is. Wanneer men de hoofdfeiten van het Christendom aanneemt, is de persoonlijkheid van Paulus niet onverklaarbaar.

Ik geloof dat wij wél zullen doen met die reis van Paulus te laten rusten, daar wij noch het motief noch het doel kennen. Ging de Apostel naar Arabië om aanstonds aan zijn roeping te beantwoorden en als Evangelieprediker op te treden óf om, evenals Jezus en Johannes de Dooper voor hunne openbare werkzaamheid, alleen te zijn met zichzelven en met God? Dreigde hem misschien gevaar en vervolging, zoodat hij verplicht was naar Arabië uit te wijken? Wij weten het niet. Paulus zegt er niets van. Hij constateert alleen het feit van zijn reis en zou het misschien niet eens vermeld hebben, wanneer het niet zoo goed in het verband had gepast en wanneer het niet zulk een afdoend bewijs voor zijn zelfstandigheid tegenover Jeruzalem was geweest. In geen geval heeft men recht tot de meening, zegt Prof. Cramer zeer juist, „dat Paulus voor zijn bekeering zoo goed als niets van Jezus wist, en dus, eens bekeerd zijnde, terstond naar Jeruzalem had moeten ijlen, om iets meer van Jezus te weten komen. Kon Paulus niet zeer goed bekend zijn geworden met den hoofdinhoud der apostolische prediking, zooals die o. a. Hand. X, 37—43 is weergegeven? Zou hij de gemeente hebben vervolgd, zonder iets van haar geloof te hebben geweten? Is het niet veeleer van een man als Saulus, den farizeër, den leerling van Gamaliël te verwachten, dat hij zich op de hoogte zal hebben gesteld van hetgeen het geloof der

1) J. Gloël. Die jüngste Kritik des Galaterbriefes auf ihre Berechtigung geprüft. Erlangen u. Leipzig. 1890. S. 44.

eerste Christenen kenmerkte [1])? Was hetgeen hij nu, in overeenstemming met de apostolische prediking, door eigen ervaring als waarheid had leeren kennen, namelijk, dat de gestorven en opgestane Christus de Redder van zondaars was, niet voldoende om hem als apostel der Heidenen te doen optreden? Was niet door de ἀποκάλυψις hem geschied, het innig verband tusschen het sterven en opstaan van Christus en de aanneming van de heidenwereld, hem zoo duidelijk geworden, dat hij geene voorlichting van menschen meer noodig had?" [2])

Daar de door Steck tegen de brief aan de Gal. ingebrachte bezwaren ons niet verplichten dezen aan Paulus te ontzeggen, moeten wij in de tweede plaats de gronden toetsen, waarom de Bernsche hoogleeraar de voorkeur geeft aan de voorstelling der Hand. Boven hebben wij gezien dat beide geschriften van elkander verschillen ten aanzien van Paulus' verblijf te Damascus en den tijd, dien hij van Jeruzalem verwijderd bleef, ten aanzien van de reis naar Jeruzalem en het verkeer te Jeruzalem. Steck aarzelt niet de voorkeur te geven aan de voorstelling der Hand. Hier, zegt hij, is alles even natuurlijk en verstaanbaar. Paulus wordt te Damascus getroost door Ananias. De naam van den gastvriend, bij wien Paulus inwoonde, Judas, de naam van de straat, waar diens huis lag, de Rechte, die nog heden zoo heet en in welker nabijheid het Jodenkwartier lag — al deze bijzonderheden waarborgen een historische kern. Natuurlijk en verklaarbaar zijn ook het wantrouwen der gemeente, de tusschenkomst van Barnabas en de vijandschap der Joden (Hand. IX, 26—30). Steck doet aan de betrouwbaarheid der Hand. meer recht wedervaren dan zijne vrijzinnige geestverwanten, die aan de berichten der Hand. alle geloofwaardigheid ontzeggen. Volstrekt betrouwbaar zijn echter volgens hem deze berichten niet. De feiten zijn gekleurd. Lucas

1) En dit niet slechts met de daad maar ook met reden en tegenreden zal hebben bestreden?

2) Cramer. T. a. pl. blz. 42 v.

verhaalt niet geheel objectief, m. a. w. de kern is historisch, het omhulsel verdicht. Is dit aannemelijk?

Ik zal deze vraag thans niet in al haar omvang beantwoorden. Daar dezelfde questie terugkeert bij hetgeen Steck over het Apostelconvent en het conflict te Antiochië in het midden brengt, zal ik ze samenvattend bespreken aan het einde van deze verhandeling in de volgende Afl. van dit Tijdschrift. Hier wil ik alleen als mijn resultaat mededeelen, dat de bewijsvoering van Steck door al te groote bezwaren gedrukt wordt om aannemelijk te kunnen heeten. Het is toch niet de vraag welk verhaal natuurlijker en verklaarbaarder is maar welk bericht meer historisch is, en dit kan alleen uitgemaakt worden in verband met het gansche boek, waaraan het bericht is ontleend. Steck had m. a. w. rekening moeten houden met den tegenwoordigen stand der kritiek in zake de Hand. en zijn opvatting aangaande de meerdere betrouwbaarheid van dit bijbelboek met bewijzen moeten staven. Van Marcion tot de dagen van Baur en daarna stond de echtheid van Gal. zoo vast als een dogma; de geloofwaardigheid der Hand. daarentegen was in de laatste decenniën zelfs voor conservatieve godgeleerden twijfelachtig; bij dezen stand der kritiek is het niet geoorloofd de meerdere betrouwbaarheid der Hand. boven Gal. zonder eenig bewijs te poneeren en tot maatstaf van historische betrouwbaarheid te nemen: de eenvoud en natuurlijkheid der verhalen. Hierbij komt nog iets anders. Wij hebben over verschillende gebeurtenissen in Paulus' leven twee berichten: èen in Gal., èen in de Hand.; Steck komt tot de slotsom, dat de berichten in Gal. onbetrouwbaar zijn, en besluit daaruit, dat de berichten in de Hand. historisch zijn. Dit is niet juist en verraadt gebrek aan methode. Of is b. v. Hand. IX, 19—23 zoo volkomen in orde? Zelfs kan men vragen of het geoorloofd is, een geschrift als de Hand. als stormram tegen een brief als dien aan de Galatiërs te bezigen. Maar bij deze en andere bijzonderheden hoop ik in een volgend nommer uitvoeriger stil te staan.

C. H. v. Rhijn.

Boekbeoordeelingen.

Daniel et le Rationalisme biblique. Thèse de Doctorat, soutenue devant la faculté de théologie de Lyon, par l'Abbé Eug. Pilloud, Professeur au Grand Séminaire de Chambéry. Chambéry, Impr. Bottero. 1890. (VII en 366 blz.)

Wij hebben hier te doen met het werk van een streng-geloovigen katholiek, die zich echter niet achter de Vulgata of Thomas Aquinas verschuilt, om al wat daartegen strijdt met zijn anathema te treffen, maar die blijkbaar op de hoogte is van de „kettersche" theologie in hare voornaamste vertegenwoordigers. Ook van onzen Kuenen heeft hij behoorlijk nota genomen, wel is waar slechts van diens eerste uitgave Hist. Krit. Ond., maar ten opzichte van Daniël verschilt deze niet veel van de pasverschenen tweede editie.

Dr. Pilloud erkent — en wij zijn het geheel met hem eens — dat in de Bijbelsche kritiek (verba valent usu) geloof of ongeloof de groote, allesbeheerschende factoren zijn, m. a. w. dat een ieder bij zijne onderzoekingen uitgaat van zijn „geloof." Ja, hij is dérmate overtuigd van het gewicht dezer vooringenomenheid, ook bij de mannen der zich noemende „vrije en onbevooroordeelde" wetenschap, dat hij eerst in eene afzonderlijke afdeeling (blz. 1—52) van zijn werk, de belangrijke kwestie hunner verhouding tot het Bovennatuurlijke gaat bespreken.

Het eerste hoofdstuk is getiteld „van Porphyrius tot Renan", en toont aan hoe de rationalistische kritiek onzer dagen reeds in Porphyrius (232—305) haar grondvester heeft, wiens bezwaren tegen de echtheid en de betrouwbaarheid van het boek Daniël bijkans letterlijk door de hedendaagsche geleer-

den herhaald worden. Na hem worden Scotus Erigena, Abelardus, Grotius, Spinoza, de Engelsche Deïsten, Voltaire, Lessing, Reimarus en heel de schare van Duitsche Rationalisten die op hen volgen, in korte trekken geteekend. Gaandeweg verdween het geloof in de Inspiratie der H. Schrift, haar gezag en geloofwaardigheid werden meer en meer betwijfeld, totdat men eindelijk bij de welbewuste en consequente loochening van het Bovennatuurlijke was aangekomen. Renan wordt ons dan in levendige kleuren als de personificatie van al dat ongeloof afgemaald, de Fransche negentiende-eeuwsche reproductie der oude Grieksche sofisten. Nu zijne wijsbegeerte hem den levenden God heeft ontnomen, vindt hij dien ook nergens meer in Isrels geschiedenis, en tracht hij overal het wonder daaruit te elimineeren.

In een tweede hoofdstuk wordt dan „het wonder en de kritiek" nader besproken, en nogmaals Renan, als de groote vertegenwoordiger van het Rationalisme, onder handen genomen. De gewone bezwaren tegen het wonder, worden hier op de gewone wijze uit het begrip „God" en uit de schepping „wederlegd." Wellicht is het mijne schuld, maar het komt mij bij dergelijke argumentatiën altoos weer voor, dat de zwaarden elkander niet raken. Het geloof, óók het geloof in een levenden, zich in wonderen openbarenden God, is nu eenmaal een vaste grond der dingen die men hoopt, en een bewijs der zaken die men niet ziet, óók niet op de bladzijden der demonstreerende geleerden. Eerst wanneer wij hebben leeren inzien dat alles in de wereld der vrijheid en des geestes (en daartoe zal toch zeker de historie wel te rekenen zijn) eerst dan waarlijk natuurlijk is, wanneer wij het wonder erkennen, dat den weg weer baant tot de herstelling van het door de zonde ònnatuurlijk gewordene; maar ook wanneer wij tevens hebben leeren inzien dat deze dingen slechts door hen erkend kunnen worden, wier oog er door Gods genade voor geopend is — zullen wij de betrekkelijke onvruchtbaarheid van eene uiteenzetting als Pilloud ze hier geeft volmondig toestemmen, en ons verder niet bekommeren over het gezag eener wetenschappelijke coterie, die

met het tooverwoord „de wetenschap" de onvrije conscientiën verschrikt of beheerscht.

Ook het derde hoofdstuk „Profetisme en profetie" bevredigt ons niet. Het behelst veel waars, het brengt, evenals het vorige, menig gewichtig bezwaar tegen de rationalistische opvatting der Bijbelsche voorstellingen ten tooneele, maar toch — hoe weinig doet eene beschouwing van het profetisme als bloote aankondiging van toekomende zaken, aan dit heerlijke, rijke, veelzijdige verschijnsel recht wedervaren! Wèl breidt Dr. Pilloud deze qualificatie verder zeer breed uit, zoodat de Messiaansche idée de gouden draad wordt die door alle profetiën henenloopt — eene gedachte die, zuiver historisch en niet allereerst dogmatisch opgevat, ons zeer rijk en volkomen waar toeschijnt — maar toch is dit „voorzeggen" slechts een klein, zij het ook reëel en gewichtig, onderdeel der profetie. Het is niet waar dat, tot recht verstand van het profetisme, „tout le débat se réduit à savoir si Dieu connaît l'avenir, et si, le connaissant, il le peut manifester." (blz. 43) Dit heeft ons — om slechts één te noemen — Robertson Smith met zijn „Prophets of Israel" wel verleerd.

Na dit uitvoerige „Voorwerk" komen wij aan het eerste Deel „de persoon van Daniël." In aangename beschrijving, waarvan de Franschen toch maar het geheim bezitten, zien wij ons de Bijbelsche en Apocryphe verhalen nogmaals herinnerd, welke laatsten Pilloud als goed-katholiek kwalijk voorbijgaan kon, maar toch blijkbaar niet bizonder hoog stelt. Daarop wordt ons de „pseudo-Daniël van het bijbelsch Rationalisme" afgeschilderd, in — het moet tot des schrijvers eer gezegd worden — zeer gematigde bewoordingen. Wanneer men soms de „tentoonstelling" van het gevoelen der tegenstanders bij sommige auteurs leest, is het u onder het lezen te moede of gij hun nijdige oogen en knersende tanden voor uwen geest krijgt. Pilloud blijft waardig en kalm. Hij deelt de verschillende resultaten mede tot welke de negatieve critici zijn gekomen, waarvan sommigen een historische kern voor het boek Daniël blijven vasthouden, terwijl anderen er niets dan een mythische verklaring van geven, waarbij alle

historische grond verdwijnt, maar waarvan het doel volgens al die geleerden toch niet anders is dan in den moeielijken, drukkenden Makkabeeuwschen tijd de versaagde harten der Joden weer aan te vuren, door een blik op het verleden toen Jehovah zoo heerlijk zijn getrouwe en bedreigde dienaren had beschermd en gered.

Met een „ni mythe ni légende" trekt Pilloud nu tegen deze voorstelling te velde. Men mag den schrijver deze werkzaamheid niet toedichten; het kan ook niet. Evenmin als de eeuw van Pericles geschikt was om de mythe van Prometheus voort te brengen, kan men den tijd der Makkabeën tot het smeden eener Daniëlmythe in staat achten. Ook Ezechiël (14 : 14; 28 : 3) is een onwraakbaar getuige voor de historiciteit van Daniël. (Wij gelooven dat men dit volmondig erkennen kan, zonder nog eene conclusie ten opzichte van ons actueele boek Daniël te mogen maken). Maar ook een legendarische bewerking van Daniël's geschiedenis kan onmogelijk worden aangenomen. De tijd na de Babylonische Ballingschap was voor zulk eene vervaardiging ten eenen male ongeschikt. De angstvallige zorg der schriftgeleerden zou het nooit hebben geduld dat eene nog zóó weinig gefixeerde, nog legendarisch groeiende historiebeschrijving, in den rang der heilige boeken werd opgenomen.

Het zal niemand verwonderen, die weet hoe sterk gewicht alle critici op de „inwendige gronden" bij de behandeling van Daniël gewoon zijn te leggen, dat Pilloud, wanneer hij de authenticiteit van dit boek poogt te bewijzen, zijn waardeeringsoordeel tegenover dat der anderen plaatst. En toch moet de strijd hoofzakelijk op dit terrein worden uitgestreden. Prof. Kuenen getuigt het zelf: „de uitwendige bewijzen, die van weerszijden worden aangevoerd, zijn niet van gewicht ontbloot, maar toch op zichzelve niet afdoende. Daarentegen leidt de overweging van den inhoud des boeks tot besliste zekerheid." Gewis, zoo is het ook, maar ... hoe verschillend en uiteenloopend zijn de inhoudsoverwegingen in de (gelijk Kuenen ze noemt) „traditioneele" en de „critische" kampen!

De moderne kritiek zal zich op de plaatsing van Daniël onder de Ketoebim beroepen, ten bewijze dat de cyclus der profetische geschriften reeds onherroepelijk gesloten was, toen dit pseudepigrafische tendenzgeschrift verscheen; van andere zijde merkt men op dat er, evenals dit met Hooglied en Prediker het geval was, nog wel andere gronden voor die plaatsing aan te wijzen zijn, als bijv. het paradoxe der taal, het geheel andersoortige van deze profetie, en derg. omstandigheden, die het aannemen eener afwachtende houding verklaarbaar maken. Wijst Kuenen er op dat de manier waarop Daniël over zichzelven spreekt (1 : 17, 19 verv. 5 : 11 verv.) niet den indruk maakt van door den persoon zelven geschreven te zijn, anderen wijzen op Nieuw-Testamentische parallellen (1 Cor. 15 : 10, 2 Cor. 11 : 5 verv.), en vinden in de zaak niets om de authentie te bestrijden. Tegenover Kuenen die beweert dat de auteur, naar een vastgesteld schema, zekere waarheden wil inprenten, en dat dit reeds de betrouwbaarheid dubieus doet zijn, stelt Pilloud zijne meening dat eene dergelijke tendenz alleszins begrijpelijk en billijk is, dat de herhalingen in Daniël voorkomende zeer verklaarbaar zijn bij een greep uit een zestigjarig verkeer aan het hof, en dat op hèm deze verhalen juist den indruk maken van volkomen betrouwbaarheid. Meent Kuenen dat een boek als dit eerst recht past in de Makkabeeuwsche periode, Pilloud oordeelt dat men dan toch wel de sporen zou vinden van dezen vreeselijken vervolgingstijd, toen Epifanes het bloed van duizenden Joden liet stroomen, en te vuur en te zwaard hun geloof zocht uit te roeien. Is voor Kuenen het feit dat in Daniël 8 engelen voorkomen, die nadere verklaringen geven, en omstandige mededeelingen worden gedaan omtrent de plaats waar Daniël zich bevindt, voldoende hem te doen zeggen: „hier wordt geen werkelijk vizioen beschreven, het is niets dan inkleeding"; op Pilloud, die van harte aan engelenverschijningen gelooft, en een God erkent die zich waarlijk en reëel aan zijn volk heeft geopenbaard, maken deze verzen een gansch anderen indruk, en hij vindt er volstrekt niet in, wat er voor Kuenen luce clarius in te zien is.

Wij zijn hier midden in de apologetiek, en wij ontkennen geenszins dat zij een gevaarlijk terrein is. Wij mogen het niet ontveinzen dat ook ons, die van heeler harte het wonder aannemen, ja Israëls geschiedenis zonder de persoonlijke, wondervolle ingrijping van Jehovah ten eenenmale onverklaarbaar achten, het karakter der Daniëlische profetie zoo geheel anders voorkomt te zijn dan alles wat de verdere Oud-Testamentische profetie ons te aanschouwen geeft, dat wij hier en daar voor onoplosbare vragen komen te staan, en een eerlijk non liquet uitspreken moeten. Maar toch, wat de beschouwing van dit Bijbelboek in zijn geheel aangaat, is onze sympathie telkens aan de zijde van Pilloud, wanneer hij de stelling verdedigt, waarvan elke gezonde Bijbelexegese behoort uit te gaan, dat het boek dat hij beschrijven en verklaren gaat, waar en betrouwbaar is. En menigmalen slaat hij, naar onze meening, den spijker recht op den kop.

Evenals Archinard in zijn „Israel et ses voisins Asiatiques," maakt ook Pilloud een menigvuldig gebruik van de ontdekkingen der Assyriologen. Hij meent dat ten opzichte van den mysterieuzen Belzazar, dien men nòch voor Nabonedus, nòch voor Labossaracus, nòch voor Neriglossor, maar voor een zoon van Nabonedus heeft te houden, die reeds bij het leven van zijn vader feitelijk regeerde (van Juni tot Oct. 538), de ontcijferde keilinscriptiën de mededeelingen van Daniël ten volle bevestigen. Wij achten ons niet in staat die zeer duistere, ten deele zoo fragmentarische inscriptiën, op hare historische waarde te schatten. Maar hoe het dan toch mogelijk is dat Belzazar als een zoon (proprio sensu) van Nebucadnezar voorkomt (5:11), is ons door Pilloud nog niet opgehelderd.

Ook over Darius den Meder, die aan de geleerden nog meer moeite heeft berokkend dan Belsazar, ontsteken de cylinders en tabletten een verrassend nieuw licht. Na allerlei onbewijsbare gissingen der commentatoren te hebben medegedeeld, wijst Pilloud er op dat Cyrus eerst in het derde jaar na Babylon's val zich „koning van Babylonië" laat noemen, en den Chaldeërs zóólang een onderkoning beschikte.

Dàt was Darius die — ook volgens Dan. 9 : 1 — tot koning „gemaakt" was, en het koninkrijk „ontving" (6 : 1), uitdrukkingen die er op wijzen dat hij niet meer dan vasal van den machtigen Cyrus was, en van Oct. 538 tot het begin van 536 onder hem regeerde. Met veel scherpzinnigheid tracht Pilloud aan te toonen dat de „Ugbaru" uit het land Kouti, dien men identisch acht met den Gobryas uit Xenophon, een Mediër was, en wel niemand anders dan de Darius van wien Daniël gewaagt. In elk geval hebben de inscripties uitgemaakt dat Babylon, terstond na haar val, een gouverneur van Cyrus ontving, vóórdat deze zich nog koning van Babylonië noemde, zoodat Daniël glansrijk gerechtvaardigd is in zijn verhaal dat tusschen Cyrus en Belsazar een Mediër als regeerder moet worden aangenomen.

Gewichtig is het vijfde hoofdstuk „Daniël en de philologie." Het is toch bekend dat bij vele critici (niet bij Kuenen) een der krachtigste argumenten vóór de late samenstelling van het boek Daniël, zijne Grieksche en aan andere vreemde talen ontleende anachronismen zijn, waardoor hij duidelijk zich als een later levende openbaart. Het schijnt echter dat eene onpartijdige philologie den omvang dezer bezwaren steeds kleiner maakt. De namen Belsazar, Sadrach, Mesach, Abednego, Aspenach, Melzar — ze worden allen uit het Chaldeeuwsch en uit de inscriptiën voldoende verklaard. „Katros" en „sabbeka", de muziekinstrumenten die men uit het Grieksch ontleend waande, worden door bevoegde taalkenners tot Semietische wortels teruggebracht; ja zelfs van „pesanterin" en „symfonia" wordt de Arameesche afleiding met overtuiging en waarschijnlijkheid verdedigd. Maar ook wanneer de Grieksche bron dezer woorden, gelijk de meeste geleerden die toch als de meest aannemelijke voorstellen, moet worden volgehouden, volgt daaruit nog in geenen deele dat ons boek Daniël slechts in een tijd kan zijn opgesteld toen men de Grieksche auteurs in Jeruzalem bestudeerde, m. a. w. ten tijde van Antiochus Epifanes. Reeds langen tijd vóór Daniël waren de streken van den Hellespont en den Eufraat met elkander in betrekking gekomen; reeds eene eeuw vóór de

Babylonische Ballingschap leverden de afstammelingen der Pelasgiërs soldaten en slaven aan Nineve, en het was uit deze krijgsgevangenen dat de vorsten van Assur en Babylon hunne musici recruteerden tot opluistering hunner festijnen, en reeds honderd jaren vóór Daniël waren al de instrumenten die hij opnoemt op de Assyrische monumenten vereeuwigd. Even gemakkelijk en ongedwongen laten zich de Perzische woorden in Daniël verklaren.

Het dubbele gebruik van Hebreeuwsch en Chaldeeuwsch (gelijk Pilloud telkens zegt, ofschoon „Arameesch" beter is) baart hem geenerlei moeielijkheid. De gebeurtenissen en voorspellingen die meer bizonderlijk de heidenen raken, zijn in het Arameesch, die welke Israël gelden in het Hebreeuwsch neergeschreven. Wij vinden die verklaring al even onbevredigend als elke andere. Waarom spreken dan de wijzen tot den koning in het Arameesch (2 : 4 verv.) maar hij tot hen in het Hebreeuwsch? (2 : 3).

De schrijver gaat vervolgens „Mazdeïsme en Judaïsme" met elkander vergelijken, om aan te toonen dat de auteur van Daniël onmogelijk zijne angelologie, en het dogma der opstanding uit de dooden aan Zoroaster heeft kunnen ontleenen. Ja, strikt genomen bevat de Zend-Avesta niet eens eene engelleer, terwijl de minstens vier eeuwen ná Christus geredigeerde Bundehesh eerst de opstanding uit de dooden leert. Na nog er op gewezen te hebben hoe algemeen het Jodendom de canoniciteit van Daniël heeft erkend, en hoe het boek overal de duidelijkste bewijzen toont de tijden van Cyrus en Nebucadnezer tot in de kleinste bizonderheden getrouwelijk weer te geven, gelijk de overvloedig medegedeelde citaten uit de Assyrische literatuur op hoogst leerrijke wijze staven, gaat de schrijver over tot het derde deel van zijn werk: de behandeling der profetiën zelve.

Wij willen daar niet bij stille staan, om deze toch reeds zoo uitvoerig geworden aankondiging niet nog belangrijk grooter te maken. Hier toch zouden wij heel wat critiek te maken hebben. Hier komt, gelijk te verwachten was, de Roomsch-Katholiek veel meer op den voorgrond, en rijzen

de vraagteekens in menigte op. Wij konden hier ook geen enkel nieuw gezichtspunt voor de exegese ontdekken, slechts de bevestiging van het oude woord van Werenfels: hic liber est, enz.

Opzettelijk hebben wij, in plaats van in enkele regels de aandacht op dit werk te vestigen, den lezer in breede trekken het geheele beloop er van aangewezen. Niet alleen omdat het waarschijnlijk niet in den handel is, en bovendien als dissertatie van een Roomschen abt bij ons allicht niet de aandacht zou trekken die het verdient, maar ook omdat studiën als deze werkelijk goed doen. Het valt niet te ontkennen dat de „rationalisten," die Dr. Pilloud zoo nadrukkelijk bestrijdt, onmetelijke diensten aan de wetenschap bewezen hebben; met een bewonderenswaardige energie, met een brandenden dorst naar waarheid, hebben zij historische, grammatische, archaeologische onderzoekingen en ontdekkingen tot stand gebracht, waar allen mede gebaat zijn. Maar nu hebben velen hunner zich wel wat imponeerend bij de verworven schatten als éénig-rechtmatige hoeders en uitdeelers geposteerd, wel wat al te nadrukkelijk het voorrecht van „wetenschappelijk" te zijn aan húnne sanctie onderworpen .... en daartegen komt gaandeweg eenige reactie. Men is het aan de overzijde in menig opzicht nog niet met zichzelven recht eens, hoe en in hoe verre die resultaten zijn aan te nemen en te verwerken, maar men is het zich toch bewust geworden dat men ze niet zóó maar kon overnemen, zonder beneficie van inventaris. Men heeft het bemerkt dat ook „de" wetenschap niet altoos zoo neutraal en onvooringenomen was, als zij voorgaf (en vaak ter goeder trouw voorgaf) te zijn, maar dat de wereldbeschouwing, dat het geloof of het ongeloof der onderzoekers ook zijn gewichtig woord wedersprak, en aan de resultaten kleur en toon en strekking gaf.

Van dit besef schijnt mij dit boek toe eene welbewuste, belangrijke uiting te zijn. Hier is geen spot voor den tegenstander, geen hooghartig verwerpen van den rationalist, veeleer een dankbaar en vlijtig gebruik maken van zijne kennis en voor-

lichting. Maar tevens een onwankelbaar vasthouden aan de H. Schrift, als betrouwbare, grondleggende kenbron der waarheid. Dat alle bezwaren der geleerden tegen de echtheid en authentie ingebracht, door Pilloud niet zijn opgelost, hij zelf zal de eerste zijn het volmondig te erkennen, al hadden wij .... die erkenning ook gaarne eens uitgesproken gezien. Waarheid bovenal! Men houdt, ook na de lezing van een geschrift als dit, ook al wenschen wij den schrijver in alle groote lijnen bij te vallen, toch het gevoel: „daar is nog heel wat te doen eer alle bezwaren aan historie, grammatica en vergelijkende Bijbelstudie ontleend, gelijk die bijv. door Kuenen in zijn tweeden druk H. K. O. zoo breed zijn uiteengezet, beantwoord zijn." Maar wij vertrouwen vastelijk dat voortgezette studie ook de vastheid dezer profetie zal bevestigen, gelijk die reeds vast staat voor het geloof. Eene opvatting van Daniël, gelijk de nieuwere kritiek die geeft, is onvereenigbaar met het gezag dat de Heere Jezus aan dit boek toekent, al weten en bedenken wij zeer goed dat de Heere Jezus zich nooit tot wetenschappelijke decisiën (haast zeide ik „verlaagde," want immers dan zou Zijn woord in al de dobberingen en slingeringen der wetenschap worden medegesleept), maar altoos sprak als de overste Leidsman en Voleindiger des geloofs. De nieuwere kritiek ontneemt Daniël zijn profetisch karakter, en dat mag niet. En — dat behoeft ook niet! In deze religieuse, wil men het zoo noemen „dogmatische" beschouwing van dit gedeelte der H. Schrift, bevestigt ons ook deze studie van Dr. Pilloud, hoeveel fouten men in haar ook zal kunnen aanwijzen. Hier spreekt geloof uit, het geloof dat het Woord Gods geen samenweefsel van kunstig verdichte fabelen is, maar een betrouwbaar getuigenis. „Wij hebben het profetische woord dat zeer vast is, en gij doet wèl dat gij daarop acht hebt, als op een licht schijnende in eene duistere plaats."

Gouda, Juni 1890. J. H. Gunning JHz.

E. ARCHINARD. *Israel et ses voisins Asiatiques, la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie, de l'épôque de Salomon à celle de Sanchérib. Etude d'histoire et d'archéologie. Avec deux cartes dressées par l'auteur.* Genève, E. Béroud et Cie 1890. (456 blz. Prijs 8 francs).

Op geen enkel gebied der theologische Encyclopaedie heerscht, nu al sedert vele jaren, zóóveel bedrijvigheid als op dat der Oud-Testamentische letterkunde. Terwijl de onverdroten nasporingen der linguisten en archaeologen eene ongehoorde massa materiaal hebben bijeenverzameld, maken zich de historieschrijvers òp deze stof te verwerken tot één groot, samenhangend Geheel. Geschiedenissen van Israël, in de meest uiteenloopende geestesrichtingen bewerkt, zijn bij tientallen verschenen, en nauwelijks is het eene „standaardwerk" in het licht gekomen, of een ander verschijnt aan den literarischen horizont, en dreigt het vorige verouderd te maken.

Wanneer men nu deze werken aandachtig leest, en opmerkt met hoeveel gloed en ijver niet alleen, maar ook met hoeveel waarschijnlijkheid, zoowel de ééne samenvoeging en rangschikking der bronnen, als de andere, vlak daartegenover gestelde, voorstelling dezer zaken, door de verschillende geleerden verdedigd wordt; wanneer men, niet alleen de ernstige bezwaren van den nu zaligen Delitzsch overweegt,

die hij tegen veel dat voor bijkans onomstootelijk-vast doorging heeft ingebracht (men kan daarop tegenwerpen dat hij toch in groote hoofdzaak de hypothese Graf-Kuenen-Wellhausen aannam en voorstond), maar ook de in tal van cardinale punten zoo afwijkende voorstellingen van een Dillmann en Baudissin te lezen krijgt — dan vindt men het verklaarbaar dat anderen zich voorloopig van het opmaken van definitieve conclusiën en samenvattende beschouwingen onthouden, en zich bij eene of andere détailstudie bepalen, in afwachting dat men het later omtrent de groote lijnen meer ééns is.

Vooral conservatieve theologen zien wij dan ook hunne krachten aan zulke détailonderzoekingen wijden — en het is hun niet kwalijk te nemen! Daar is voor velen hunner eene pijnlijke klove tusschen de thans algemeen-aangenomen resultaten der „wetenschap", en het bewustzijn der „geloovige gemeente." Zij staan met heel hun hart aan de zijde der laatste, hebben met haar de ervaring van Gods genade en schuldvergiffenis gemeen, zij leggen met den eenvoudigsten daglooner hunne hand op de H. Schrift, en zeggen: „hier hebben wij nu Gods onfeilbaar getuigenis, en met dat Woord ga ik gerust het leven door, en de eeuwigheid tegen" ..... en toch, zij hebben gegeten van den boom der kennis, zij hebben te veel gelezen dat zij niet weer kunnen vergeten, ook niet door de bestudeering van den „locus de S. Scriptura"; zij hooren die „geloovige gemeente" over wetenschappelijke kwesties meepraten op eene wijze die hun duidelijk maakt dat zij haar onmogelijk kan verstaan, en die zij haar ook niet uit kunnen leggen; zij worstelen tegen een heimelijk wantrouwen dat, zoowel door de onhandige, ontijdige, onrijpe schrijverij als door de onhoudbare apologieën van vrienden en geestverwanten, sedert jaren met kwistige handen gezaaid, en in vruchtbaar onkruid is opgeschoten.... Kortom daar is eene malaise, daar is eene onzekerheid bij velen die schadelijk werkt, al was het maar op het eigen gemoedsleven, en die velen neerdrukt meer dan men vermoedt, en anderen tot twijfel of, wat nòg erger is, tot

„vrome oneerlijkheid" en „gemoedelijke oogen-dichtdoenerij" verleidt.

Wat staat nu in zulke omstandigheden den ernstigen onderzoeker des Ouden Testaments te bedenken?

Drieërlei.

Allereerst dat nooit ofte nimmer de waarheid door eerlijk, biddend onderzoek schade kan loopen, en daarom kalm voort te gaan met de Schriften te bestudeeren, en alle licht te gebruiken, door wien het ook ontstoken wordt, mits .... het waarlijk licht zij. Menige „verklaring" toch maakt de zaak die zij verhelderen wil slechts te raadselachtiger en onbegrijpelijker. Maar dit staat vast: om iets te waardeeren, en op zijne rechte waarde te schatten, moet men het kennen. Een Gereformeerd Christen is een nuchter mensch, die zich met schoone woorden, hoe fraai ook gevormd en hoe eerwaardig ook van klank, niet tevreden laat stellen. Hij wenscht te weten wat hij aan de dingen heeft, ook waar het den godsdienst geldt, en al kan deze zucht naar onderzoek hem ook gevaarlijk worden, daar er zaken zijn in welke hij niet tot den bodem vermag door te dringen, zoodat het noodig kan wezen hem een „tot hiertoe en niet verder!" toe te roepen — een blind gelooven op gezag kan men hem nooit opdringen. Zoodra hij daaraan toegeeft, verloochent hij zijn beginsel, en wordt Roomsch.

Ten tweede: nooit mag de kritiek in strijd zijn met den aard van het voorwerp dat zij onderzoekt, en dat voorwerp zelf vernietigen. De ware onbevangenheid tegenover de Schrift is niet die van den chemicus, die een flesch water uit een ander werelddeel hem toegezonden analyseert, en wien het volmaakt onverschillig is welke bestanddeelen hij er in ontdekt, maar die „bevangenheid" (als men het zoo noemen wil) die alleen de vrucht kan zijn van de bestaande sympathie tusschen den beschouwer en het beschouwde voorwerp, waardoor hij het in zijn wezen leert kennen, en kennis is eene zaak des *harten*, en niet des koelen *verstands*. De Bijbel nu is het boek van Gods Openbaring. Dat God een God van wonderen is, en zichzelven klaarlijk heeft geopen-

baard aan zijn uitverkoren volk Israël, staat onwrikbaar vast, en eene kritiek die, heimelijk of openlijk, het wonder loochent, en het bovennatuurlijke in Israëls historie tracht te elimineeren, is reeds a priori onbevoegd te achten deze historie te verklaren, al zullen wij natuurlijk dankbaar, mits op andere wijze, gebruiken wat zij door noesten vlijt en grondig onderzoek heeft aan het licht gebracht.

Ten derde: steeds meer worde alle studie over Gods Woord, en nu in het bizonder over het Oude Testament, aan de Kerk ter toetsing toevertrouwd. Geene scheiding tusschen esoterische en exoterische theologie! De Kerk is de draagster der waarheid, aan haar heeft de Heiland zijne beloften gegeven, en haar leven ontwikkelt zich evenals hare kennis onder de leiding van den Heiligen Geest. De consciëntie der Kerk corrigeert ten slotte altoos de eenzijdigheden en dwalingen der individuën die hare leden zijn, en eene wetenschap die tegen het oordeel der Kerk niet bestand is, is valsch. Die Kerk, niet in een harer vele gebrekkige openbaringsvormen, maar de ééne, heilige, algemeene Christelijke Kerk, waarin wij met volkomen zekerheid gelooven, al is het ons ook volkomen onmogelijk hare actueele grenzen en gestalten juist af te malen, spreekt zich, staande op den bodem dien zij als het erfgoed van alle voorafgaande ontwikkelingsphasen verkregen heeft, op Gods tijd over elke gedachte uit, die zich in den loop der eeuwen tot haar om opneming wendt. En zoo zal ook de Heilige Geest, die de schriftuurlijke waarheid altoos zuiverder en altoos vollediger aan de Kerk van Christus doet kennen, op zijn tijd de waarde en de onwaarde der hedendaagsche Schriftcritiek en harer resultaten, voor de gemeente des levenden Gods volkomen duidelijk maken. In dezen overgangstoestand wachte men zich slechts voor overijlde slotsommen, zoowel „positieve" als „negatieve", leze en studeere ernstig en biddend voort, en onderzoeke de geesten of zij uit God zijn.

Na deze inleiding — die eigenlijk met het boek welks titel wij hierboven afschreven al heel weinig te maken heeft, maar

die ons toch op het hart lag — schikken wij ons tot de aankondiging van Archinard's belangrijk werk. Bij zooveel slecht gedrukte, terstond als men ze opensnijdt uit elkaar vallende geschriften als de Duitsche pers jaar in jaar uit aan de wereld schenkt, is deze fraaie, royaal uitgegeven Zwitsersche uitgave, reeds door haar uitwendige verschijning, eene ware verrassing.

Eene voorrede van 33 bladzijden zet voornamelijk de wereldhistorische beteekenis van Israël uiteen, eene op zichzelf onnoodige, maar door de vele meegedeelde bizonderheden, ook statistieke gegevens, toch welkome verklaring waarom ook deze auteur zich zooveel moeite en nasporingen getroost heeft, om onze kennis van eenige bladzijden der Israëlietische geschiedenis te vermeerderen.

Allereerst gaat hij ons daarna „*Israël en de Feniciërs*" in hunne wederzijdsche verhoudingen beschrijven (blz. 37—126). Wij zien die kleine Kananeesche en Fenicische staatjes, in hun bijkans eindelooze verbrokkeling, langzamerhand tot meerdere centralisatie ten tijde van David, en vooral in de dagen van Salomo, den vorst des vredes en der kunst, in vruchtbaar verkeer treden met het handeldrijvende Fenicië. De ondernemende Omri verzwagert zijn huis met dat van Astarte's opperpriester, wiens dochter de „Kanaäniseering" van Israël met talent en overtuiging voortzet. Eigenlijk alleen de godsdienst vormt eene klove tusschen de stamverwante Efraïmieten en Feniciërs, en de machtige koningin beschouwt het als haar levenstaak die klove te dempen. In levendige trekken, die elk Bijbelsch gegeven weten op te nemen, en voorts door eene uitgebreide studie der jongste onderzoekingen zijn verrijkt, wordt ons het beeld dezer vorstin geteekend, wier streven, door hare dochter ook in Juda beproefd, zoo tragisch mislukte. De dorre, kroniekmatige berichten der oude geschiedschrijvers, verkrijgen leven en gestalte voor onzen geest, wanneer wij priesters, prinsen en soldaten voor onze oogen zien henengaan. Het is de stijl van Renan, van wien onze auteur veel citeert, maar dien hij ook meermalen bestrijdt, bloeiend en medesleepend, maar nuchterder, en minder den

teugel latend aan de vrije fantasie, en alles gedragen door een diep religieuzen geest.

De politieke invloed van Fenicië was na Jehu en Jojada gebroken; niet alzoo op economisch gebied, en zijn gevolgen waren niet enkel gunstig voor den bloei van Israël. Het zal menigen lezer van dit werk, wanneer hij geene bizondere studie van de Feniciërs gemaakt heeft, verbazen *hoe* uitgebreid en veelzijdig hun handel en kunstvaardigheid in de oude dagen was (blz. 73 verv.), en de beschrijving in zooveel détails van elken tak hunner bedrijvige werkzaamheid heeft iets ongemeen aantrekkelijks, vooral daar de talrijke citaten uit de beste en nieuwste bronnen den schrijver recht geven te zeggen (blz. 99) dat zijne studie, zooveel maar immer mogelijk, „est basée sur des faits précis." De geestelijke horizont van Israël moest zich wel verruimen, nu een zoo veelzijdig ontwikkelde nabuur zich met hem inliet, of zijne grenzen overschreed om in het uitgestrekte Oosten zijne handelsbetrekkingen aan te knoopen, en overal liet deze de zaden der beschaving achter; maar ook het gevaar voor Israëls godsdienstig ideaal was allesbehalve denkbeeldig. Winstbejag en eerlijkheid gingen zelden te zamen, en de „punische trouw" stond als bizonder slecht bekend. Allerlei ondeugden, eertijds aan de landbouwende zonen van Israël niet eenmaal bij name bekend, verkrijgen een gemakkelijk burgerrecht, en doen het volk rijpen voor het naderend strafgericht.

Het is een belangrijk tafereel dat de bekwame schrijver tot dusver voor onze oogen ontrolde, om nu daarna de betrekkingen tusschen „Israël en de Arameërs en de Assyriërs" te gaan behandelen (blz. 127—375). Wanneer wij nog een oogenblik op dat eerste gedeelte terugzien, hebben wij — afgezien van enkele vraagteekens bij dezen en genen tekst, dien wij allicht anders zouden verklaren, gelijk dat van zelf menigmalen bij de korte, lapidarische fragmenten der boeken Koningen en Kronieken het geval is — slechts ééne groote aanmerking, en die geldt niet zoozeer wat de schrijver zegt als wel wat hij verzwijgt. Hij beschouwt in zijn boek Israël als historisch verschijnsel, als een volk gelijk alle

anderen van dien tijd, met alle eigenaardigheden, gebreken, voordeelen enz. die wij in de andere volkeren der Oudheid leeren opmerken. Dat is goed! Nog altoos hebben velen moeite zich met de gedachte te verzoenen dat Israël niet als een psalmzingende, in feestornaat gekleedde, schare geestelijken, in priestelijke waardigheid van de sacristie naar het koor heengaande, door de wereld is opgetrokken, maar al de slingerpaden der menschelijke ontwikkeling, der Oostersche diplomatie en willekeur, kortom al de gestalten heeft doorgemaakt, langs welke eene natie van de manieren eener woeste horde tot gezeten, maatschappelijke verhoudingen komt. En daarom doen mannen als Kuenen, Grätz, ja ook Vernes en Renan, een goed werk die maatschappelijke, laat ik het mogen noemen: die „wereldsche" zijde van Israëls volksbestaan zoo nauwkeurig mogelijk te beschrijven en bloot te leggen. Maar .... daar is toch nog een andere kant, bij Israël op geheel éénige wijze te noemen, en Archinard die, blijkens zijne schoone voorrede, ook blijkens meer dan ééne bladzijde van dit geschrift (zie blz. 97, 284, 285, 298, 375) voor het „goddelijke" in Israëls historie een geopend oog heeft, had dien factor wel wat nadrukkelijker mogen noemen, ook al behoefde hij er niet telkens op terug te komen. Eene glorieuze gestalte als van een Elia komt er in de beschrijving van Achab's tijd toch àl te pover af, en het is niet billijk slechts van de „ténacité" des profètes yahvistes" (blz. 124) te spreken, waar wij toch gelooven dat in den val van Izebel niet alleen de tragische wisseling van het lot, maar wel degelijk ook de vinger des Heeren Heeren te vermelden valt. Over het algemeen moest, dunkt ons, het profetisme, ook al kon men hier geene uitvoerige behandeling daarvan verwachten, meer als bewegende en leidende factor zijn erkend. Het is van alle wonderen uit Israëls historie, het schoonste en verhevenste. Men kan die geschiedenis niet beschrijven — het is werkwaardig hoe zich die gedachte bij elke nieuwe teboekstelling bewaarheidt — zonder, willens of wetens, positie te nemen tegenover den levenden God. En wat ons betreft, wij nemen ten opzichte van Archinard's

studiën gaarne de waarheid der woorden van Karl Budde ten opzichte der zijne aan (Die bibl. Urgeschichte 1883, blz. 520): „Die Offenbarung Gottes im Volke Israel zeigt sich auch bei unseren Ergebnissen auf Schritt und Tritt und, wie ich meine, noch leuchtender als sonst, in der reinigenden und läuternden Kraft welche Israelitische Gotteserkenntniss gegenüber allen Stoffen bewährt, die von ihr erfasst und durchdrungen werden. Und gerade darin dass das Volk Israel eine an Umfang nur sehr dürftige Urgeschichte besitzt (hetzelfde kan men ook van de geschiedenis zijner Koningen zeggen), und diese noch schwerlich in geschlossenem Zusammenhang aus uralter Zeit überliefert hat, bewährt sich sein grösster Vorzug der ihm, so weit wir seine Geschichte rückwärts zu verfolgen vermögen, nicht genommen werden kann — dass sein Gott über der Welt thront, die Er allein durchschaut, dass Er nicht erst mühsam aus dem Naturgrunde sich losringt, dass er desshalb nicht der leidende Gegenstand einer fabelnden Mythologie ist." — Deze beschouwing van Israëls God als den levenden God, missen wij bij Archinard.

De invloed van Assyrië op Israël was nagenoeg uitsluitend een politieke. Een door den schrijver zelven ontworpen kaart maakt het gemakkelijk de woonplaats der talrijke stammen en volkeren die zich in den Naïri genesteld hadden, met eenige nauwkeurigheid zich voor te stellen, voor 't meerendeel namen die menigeen onzer nog nooit had vernomen, vóór de zeer uitgebreide onderzoekingen der Assyriologen die in de laatste jaren hadden aan het licht gebracht. De wapenen van het machtige Assur brachten de verstrooide en onderling verdeelde volksstammen spoedig tot gedweeë gehoorzaamheid, en zoowel de noordelijkste steden der Hittiten als de havens der Feniciërs werden aan Tiglat Pileser I cijnsplichtig, om straks den Babylonischen overweldiger te huldigen.

Vooral met Aram, gelijk door zijne ligging verklaarbaar is, kwam Israël menigmaal in nadere aanraking, en de machtige buurman poogde het al spoedig in zijne rebellische

plannen tegen Assur mede in te wikkelen. Het geschiedde ook, hoewel de jammerlijke afloop van den krijg onder Benhadad hem zijn bondgenoot Achab al spoedig deed verliezen. Maar het rijke Aram kon de worsteling ook zonder hem wel voortzetten, en bleef, in verbond met Hamath en andere vorstendommen, de Assyriërs gestadig bestoken. Benhadad's opvolger Hazaël doet ook aan Israël zijn overmachtigen arm gevoelen, dat, in Scylla vervallende om Charybdis te ontwijken, Salmanasser te hulp roept, die het schoone land van Damascus op vreeselijke wijze verwoest. Maar .. nu was het ook weldra met de zelfstandigheid van Efraïm gedaan! Vorst en volk waren bedorven; het onkruid door een Izebel gezaaid, was welig opgeschoten — hebzucht en zedeloosheid verteerden de natie, terwijl in Assyrië, na een periode van kwijning en verval, de machtige Tiglat Pileser II (746—728) zijne zegevierende wapenen alom gevreesd maakte, en gaarne zijn gevraagd en gevaarlijk protectoraat aan den bevenden Menahem toezegde. Zijn opvolger zocht heil bij Aram, en toen deze twee mogendheden zich tegen Juda keerden, roept de wanhopige Achaz de hulp van Assyrië in, en weldra trekken de tallooze benden van den Grooten Koning tegen Damascus en tegen Efraïm op. Damascus wordt verwoest, Achaz moet zijn Suzerein komen huldigen, en — komt met enthousiasme voor Assyrië's goden vervuld terug. Achaz is geen eclecticus gelijk Salomo, maar een fanaticus, die den zonnedienst met al de krachten, die een Oosterschen despoot ten dienste staan, bevordert, en zijn land geheel assyrianiseert. Maar de sympathiën des volks veranderen spoedig, vooral wanneer een bondgenootschap gelijk Achaz het met Nineve's machtigen koning sloot, slechts ten koste van onmetelijke sommen gekocht wordt, die de natie uitputten. In Juda zoowel als in Israël worden de oogen hoopvol naar Egypte geslagen, en toen Salmanasar IV (727—722) den gevreesden Tiglat was opgevolgd, werd overal de schatting van Assyrië terug gehouden, terwijl Farao Shabak allerwege het vuur der ontevredenheid aanstookte. Assyrië liet zich niet lang tergen, Samaria wordt belegerd en ingenomen (722),

en in twee groote wegvoeringen worden de rampzalige Israëlieten naar alle deelen van het onmetelijke Rijk henen geleid.

Een nieuwe afdeeling van Archinard's werk draagt den titel Hizkia en Sanherib. Hier komt de profeet meer tot zijn recht dan in de vorige bladzijden; de figuur van een Jesaja wordt met voorliefde geschilderd, hoewel, naar het ons voorkomt, al te veel van zijn Israëlitisme ontdaan, en te veel als een moderne verkondiger van verreikende ideeën voorgesteld. Ook hier bevredigt ons de schrijver niet. Het wil er bij ons niet in dat de heiligheid van Jahveh eerst ten tijde van Jesaja in het volksbewustzijn werd opgenomen (blz. 291), en dat het polytheïsme, tot op Hizkia's dagen ontegenzeggelijk door de groote massa gehuldigd, niet eene verbastering van oorspronkelijk zuiverder Godskennis was. Juist de despotische regeering der Judeesche koningen, door den schrijver zoo aantrekkelijk geschilderd, met tal van verklarende bizonderheden aan de Oostersche vorstengeschiedenissen ontleend, was oorzaak dat gaandeweg het bewustzijn der natie verslapte, en niet meer getuigde tegen voorstellingen die het in vroeger eeuwen beslist zou verworpen hebben. En wanneer wij de politiek van een Jesaja beschreven, zouden wij het niet alleen „naief" (blz. 317) maar tevens onbeschrijfelijk verheven en grootsch noemen, wanneer een zoo helderziend staatsman, aan zijn volk dat hij liefheeft met geheel zijn hart, en dat hij door de twee machtigste rijken der wereld bedreigd ziet, den raad durft geven het geheel alléén met zijnen God te wagen, en van Hem alléén hulp en redding te verwachten.

De figuren van Hizkia en Sanherib worden door den schrijver met alle zorgvuldigheid geteekend, de eerste in zijn eerlijk enthousiasme maar ook in zijn ijdelheid en zwakheid, de laatste in zijn alom gevreesde macht. Het is een lust bij Archinard de beschrijving van Sanherib's bouwwerken en militaire ontwikkeling te lezen, waardoor men in de fraaiste volzinnen de vrucht van het beste en inspannendste der Assyriologische studiën te genieten krijgt. Wij zien Hizkia aan

den arbeid zijne hoofdstad te versterken, onder den indruk dien de nabijheid van Assyrië's „grootkoning" op den armen vorst maken moest, terwijl Sidon en Filistea reeds onderworpen en uitgeplunderd waren. Wij lezen de inscriptiën der verschillende cylinders en tabletten, die de schrijver in zijne noten in extenso mededeelt, wij zien voor onze oogen de dignitarissen van Sanherib's hof leven en gestalte verkrijgen, wij maken als het ware de overhaaste vlucht mede die de vijand, na den slag van Elteke en de daarop invallende vreeselijke pest, naar zijn vaderland maakt om nimmer meer den Palestijnschen grond te betreden.

Jeruzalem was dus weer vrij — en hier verlaat ons de schrijver. Hoe gaarne zouden wij, onder zijne bekwame leiding, den weg nog wat verder vervolgen, en ook wat nog volgt tot aan de Babylonische Ballingschap door hem beschreven zien! Doch wij hebben reeds oorzaak te over om dankbaar te zijn voor het gegevene, ook in het twaalftal achtergevoegde noten over tal van belangrijke en betwiste punten (o. a. de chronologie van Israël, de cartographie van het oude Palestina) die aan den voet der bladzijden geene bespreking konden vinden. Het was ons een lust dit boek te lezen, en een groot genoegen het te mogen aankondigen. Het doet veel en verrassend licht vallen op menige Bijbelplaats, die men honderd malen gelezen had zonder er iets bizonders in te vinden, maar die nu als het ware kleur en leven krijgt door de rijke en schilderachtige toelichting van den Geneefschen geleerde.

Voor ons was de lezing werkelijk eene versterking des geloofs, al heeft de auteur zeer zekerlijk zulk een „stichtelijk" doel noch bedoeld noch verwacht. Alles toch wat ons zuiverder en vollediger de Schrift doet kennen, maakt ook onze voorstelling van Gods openbaring duidelijker, d. i. dichter bij de leering der Schrift zelve. Velen stellen nog altijd het wezen der openbaring in het mededeelen van een met goddelijk gezag opgelegde leer. Nu toont ons de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, nu toont ons ook zulk een belangrijk stuk uit Israëls en zijner naburen ge-

schiedenis aan, dat de godsdienst der Beni-Israël niet plotseling, tooverachtig, als uit den nacht der eeuwen voor den dag is gesprongen, maar vrucht is van een aanwijsbaren voortgang. De horizont wordt verbreed, en de tegenstelling van „Jood en Griek", die in hare schriftuurlijke, religieuze beteekenis, zooals Paulus haar stelt, onverminderd hare kracht behoudt, laat ruimte om ook de alleroudste Oostersche en andere natiën binnen den kring onzer beschouwingen toe te laten, vroeger schier uitsluitend door de volken der klassieke wereld, Grieken en Romeinen, ingenomen.

Nu zien wij, ook uit een werk als dat van Archinard, zeer vele overeenkomsten met Israëls godsdienst bij andere volken. Die overeenkomsten, zoover ze bekend waren, werden vroeger (bijv. door Grotius, en later door de Groninger school) tot eene zekere humanistische verzwakking van het denkbeeld „openbaring" gebruikt. Het juister historisch besef van onzen tijd doet daarentegen een voortgang van de „volken" tot Israël als van ongeheiligd-natuurlijk tot heilig opmerken, en noopt ons dus het denkbeeld „openbaring" in het licht der historie en der historische ontwikkeling te bezien. Maar nu blijkt juist daaruit, als wij Israëls hoogheilige Godsidée als laatste vrucht dier langdurige historische ontwikkeling zien optreden, dat als **aanvang**, en dus als drijfkracht der geheele volgende ontwikkeling, hier **Gods bizondere openbaring** moet worden erkend en gehuldigd. Hoe meer wij Israël, niet in den zin eener partijdige apologie, die er op uit is zooveel mogelijk bevestiging van de schriftuurlijke voorstelling te vinden, ja ze vaak te **zoeken** en te **maken** waar ze niet bestaat (wij denken aan zoo menig boek uit Engeland), maar streng wetenschappelijk met de andere volken vergelijken, en de onderlinge analogiën nagaan, hoe meer Israël blijkt inderdaad Gods uitverkoren volk te zijn, en met het volste recht van de goden der andere volken, omdat en zoover zij Israëls God niet kennen, als van „afgoden" te spreken. Want Israëls roeping (Gen. 12) sluit zich aan de oorspronkelijkste van Boven gegeven Godskennis des menschdoms aan (Gen. 1—11), in welke de gemeenschap

met God blijkt het primitiefste, het eigenlijk-menschelijke in den mensch te zijn (Gen. 1 : 27). Ja, tot dit resultaat, m. a. w. tot de erkenning van de heerschappij des geestes over de natuur, dwingt de onpartijdige historiewetenschap evenzeer, als het geloof het vasthoudt. Al de reusachtige historische onderzoekingen dezer eeuw, doen ons maar steeds duidelijker inzien dat het geloof, niet alleen van de historie niets te vreezen heeft, maar er op rust, zelf door en door historisch van aard is, en stellen steeds heerlijker de éénheid der grondgedachte in het licht, door welke de H. Schrift voor het eenvoudig geloof der gemeente, waarlijk is en blijft Gods eigen, heilig Woord.

Gouda, 20 Aug. '90. J. H. Gunning JHz.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. WILH. MÖLLER. Ister Band. Freiburg i B. 1889.

Dit „Leerboek der Kerkgeschiedenis" verscheen in de bekende serie Duitsche leerboeken, waarin o. a. Harnack zijn Dogmengeschiedenis en onze landgenoot Chantepie de la Saussaye zijn „Religionsgeschichte" gaf. Dit deel, het eerste, omvat de eerste zes eeuwen en wordt, afgezien van een paar dozijn interessante bladzijden over begrip, verdeeling, geschiedenis, litteratuur en bronnen der kerkgeschiedenis, door de regeering van Constantijn den Groote in twee helften verdeeld. De Inleiding bevat een beschrijving van de Grieksch-Romeinsche en Joodsche toestanden en verhoudingen vóór en bij de vestiging van het Christendom. Men zou kunnen vragen of dit gedeelte niet al te breed opgezet is en met name de Esseners en Samaritanen wel in een Inleiding tot de Geschiedenis der Chr. Kerk behooren, maar overigens heeft de auteur zijn stof juist afgebakend en met veel kennis van zaken behandeld. Möller gaf een schoon en voortreffelijk exposé van hetgeen er in de Chr. Kerk der eerste zes eeuwen is omgegaan, van de aanvallen, die zij zegevierend doorstond, van de verschillende stroomingen, welke zich binnen haar grenzen bewogen en van den trap van ontwikkeling, dien zij bereikte. Dat de dogmengeschiedenis hier in zoover behandeld wordt als zij de uitdrukking is van de theologische ontwikkeling der Kerk, behoeft alleen herinnerd te worden, en wie iets meer verlangt dan een uiteenzetting van de historische feiten, en bijzonderheden wenscht over de organisatie der Kerk, haar invloed op de openbare zedelijkheid, haar zorg voor weduwen en weezen, armen en kranken wordt evenmin teleurgesteld als de beoefenaar der Chr. archaeologie en de vriend der Chr. kunst. Terwijl de

overgang van Constantijn en de daarover tot ons gekomen berichten al te vluchtig besproken worden, zijn de systemen der Gnostieken al te breed ontwikkeld. De schrijver zou de waarde van dit gedeelte verhoogd hebben en geheel binnen de grenzen van zijn onderwerp gebleven zijn, als hij in zijn schets van de kerkelijke beteekenis der Gnostiek de verhouding der Kerk tot deze haeresie uitvoeriger ontwikkeld had dan hij deed blz. 162[3]. De Agapen komen het eerst voor blz. 280, zonder dat wij iets over hun oorsprong vernamen, en de dagelijksche tijden van godsdienstoefening volgens de Const. Ap. hadden een plaats moeten vinden vóór de beschrijving van de Zondagsviering blz. 280.

Deze kleine leemten gaan gepaard met een grootere. Schaff heeft aan Hase verweten dat deze te groote plaats had ingeruimd voor de details en de stof te weinig onder algemeene gezichtspunten had gebracht m. a. w. dat hij meer miniatuur- en portret- dan landschapschilder was. Dit verwijt kan Möller niet treffen Hij is meer landschap- dan portretschilder. De beschrijving van de verschillende tijdperken en van hunne karakteristieke bijzonderheden is in menig opzicht meesterlijk, maar daarom betreur ik te meer dat hij de handelende personen niet altijd even levendig voor ons oog heeft geteekend. Ik denk hier aan de hoofdstukken over de vervolgingen der Christenen. Möller gaf geen geschiedenis van de Romeinsche Keizers, zooals Schiller deed, en had zich dus van een karakterbeschrijving der Imperatores kunnen onthouden, maar waarom beschreef hij dan wel Hadrianus en niet Nero, Domitianus en Trajanus. Hetzelfde geldt van de Kerkvaders. De persoonlijkheid van Tertullianus wordt met enkele kloeke trekken beschreven, maar niet b. v. die van Cyprianus met zijn praktischen zin, zijn nauwgezetten wandel, zijn herderlijke trouw. Wanneer Möller meer zorg aan de karakters besteed had, zou zijn boek in aanschouwelijkheid gewonnen hebben en uit een psychologisch oogpunt rijker geworden zijn.

Intusschen schaden deze leemten de hooge voortreffelijkheid van het werk niet. Deze bestaat, behalve in de bewerking van de stof, in de groote behoedzaamheid, waarmede Möller zijn

resultaten poneert, en in de rijke opgaaf van litteratuur. Juist omdat de schrijver over het oorspronkelijk Christendom zoo uitvoerig was, dreigde het gevaar dat hij resultaten zou geponeerd hebben, welke lang niet vaststonden, en hiermede zijn boek geworpen had in den doolhof der historisch-kritische opvattingen. Hiertegen heeft hij zorgvuldig gewaakt. Möller is behoudend maar laat zich met groote voorzichtigheid over de hangende vraagstukken uit. Het Ev. van Marcus is opgesteld voor 70 [1]), en de mogelijkheid bestaat dat ook het derde evangelie terzelfder tijd zal vervaardigd zijn [2]). De Handelingen der Apostelen zijn geen tendenz-geschrift, met partijoogmerken opgesteld, maar een op juiste overlevering berustende voorstelling van de eenheid, welke er tusschen Paulus en de zuilen-Apostelen bestond [3]). De poging van Scholten, Keim e. a. om aan de kerkelijke overlevering alle gezag in zake het verblijf van Johannes in Klein-Azië te ontzeggen, doet aan de historie geweld aan, en wanneer het 4de Ev. niet van den Apostel Johannes is, draagt het toch den stempel der Johanneïsche overlevering [4]). Het oordeel van Möller in zake de hypothese van F. (lees: E.) Vischer over de compositie van de Openbaring van Johannes zou ik niet gaarne onderschrijven: deze hypothese verdient meer waardeering dan haar van de zijde van den schrijver te beurt valt [5]). Voor het martyrium van Ignatius te Rome is evenveel voor als tegen te zeggen, maar in geen geval zou ik de kerkelijke overlevering dienaangaande zoo onvoorwaardelijk handhaven als Möller doet [6]). — Aan het hoofd van elke § vinden wij een opgave van de litteratuur, die door rijkdom en volledigheid uitmunt. De volgende aanvullingen en verbeteringen mogen een eventueele 2de uitgave van het boek ten goede komen:

Blz. 61. Dat de Judaïsten aan Paulus het Apostelrecht ontzegden, blijkt uit de Brieven aan de Korinthiërs en Galatiërs niet. Vgl. Weiss, Einl. in das N. T. 1886. S. 202. 216 f.

---

1) Blz. 86. 2) Blz. 87. 3) Blz. 87 v. 4) Blz. 93 v. 5) Blz. 83.
6) Blz. 116. 169.

Blz. 62. Tegelijk met Beyschlags geschrift werd door Teylers Genootschap bekroond: J. H. Maronier, De Inrichting der Christelijke gemeenten, voor het ontstaan der Katholieke Kerk. 323 blz.

Blz. 75. K. Wieseler, Zur Geschichte der N.-T.lichen Schrift und des UrChristenthums. 1880.

Blz. 79 [1]). Tertull., De Praescr. haer. 26, moet zijn 36.

Blz. 83. R. A. Lipsius, Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. 2 Bd.

Blz. 88 verkrijgen wij den indruk dat de Christenen den ganschen duur van de regeering van Domitianus vervolgd werden. Dit is niet juist. De vervolging ving eerst in het laatste tijdperk van diens regeering aan. Vgl. Suet. 7. 10.

Blz. 93. Keim beweerde dat de Johannes-traditie ontstaan is uit de verwarring van Johannes den Apostel met Johannes den Presbyter. Scholten daarentegen meende dat genoemde traditie eenig en alleen haar oorsprong ontleende aan de pretensie, dat de Apocalypse van den Apostel Johannes zou zijn.

Blz. 112 v. A. Link, Die Einheit des Pastor Hermae. 1888.

Blz. 114. D. Völter, Der Barnabasbrief neu untersucht. Jahrb. für Protest. Theologie. 1888. 1.

Blz. 117. Killen (The Ignatian epistles entirely spurious, 1886) bestreed met het oog op de apologie van Lightfoot de echtheid van al de brieven van Ignatius.

Blz. 118. Prof. Völter kwam in den volgenden jaargang van het Theol. Tijdschrift (1887) gedeeltelijk op zijn gevoelen terug. De brieven zouden afkomstig zijn van Peregrinus Proteus, vóór zijn overgang tot het Cynisme, die in het midden der 2de eeuw te Olympia op den brandstapel stierf.

Blz. 121 staat Theol. Tijdschrift, moet zijn Theol. Studiën. 1886. blz. 208 vv.

Blz. 153. Dr. H. U. Meyboom, Marcion en de Marcionieten. 1888.

Blz. 168. De echtheid van de brieven van Plinius en Trajanus werd dit jaar in ons vaderland verdedigd door C. G. J. de Wilde in diens disputatio „De C. Plinii Caecilii secundi et imperatoris Trajani epistulis mutuis."

Blz. 185 (vgl. 576). Harnack, Theol. Lit. Zeitung. 1889. 1. Ook Hilgenfeld gaf het tractaat „de aleatoribus" uit (1889). Volgens zijn gevoelen zou de schrijver een Novatiaansch bisschop van Rome zijn. Hij werd bestreden door A. Jülicher (Theol. Lit. Zeit. 1890. 2). Hilgenfeld beantwoordde de bedenkingen van Jülicher Protest. Kirch. Zeit. 1890. Sp. 275—279.

Blz. 246. F. C. Baur, Ueber den Ursprung des Episcopats in der Christlichen Kirche. 1838.

Blz. 265 vv. E. de Pressensé, La vie ecclésiastique, religieuse et morale des Chrétiens aux deuxième et troisième siècles. Paris. 1877. Duitsche Vert. Leipzig. 1877.

Blz. 302. Konrad Kessler, Mani, Forschungen über die manichäische Religion. I Bd. Voruntersuchungen und Quellen. Berlin 1889.

Blz. 352. Die πρόεδροι auf der Synode zu Nicea. Zeitschr. f. Kirchl. Wissensch. u. Kirchl. Leben. 1889. 3.

Het boek van Möller neemt een eervolle plaats in naast de boeken van Gieseler, Neander en Hase. Den geleerden schrijver zij kracht en lust toegewenscht om het overige gedeelte van zijn veel omvattende taak even gelukkig te voltooien.

R. Sohm, *De Geschiedenis der Kerk in hare grondtrekken geschetst.* Uit het Hoogduitsch vertaald door L. H. F. A. Faure. Nijkerk, G. F. Callenbach. 1889.

Het boek van Sohm draagt een geheel ander karakter en is dus voor een anderen kring van lezers bestemd dan dat van Möller. Het laatste zal een leerboek zijn maar zou ik liever, met het oog op den daarin verwerkten rijkdom van stof, een handboek noemen; het geschrift van Sohm is een schets van de geschiedenis der (Christelijke) Kerk, in den vorm van korte opstellen, welke oorspronkelijk verschenen in het „Allgemeine konservative Monatsschrift." Het werd

in het Hollandsch vertaald door onzen vriend Faure en aanbevolen door Prof. Kleyn. Ik heb het keurig gebonden boekske met ingenomenheid gelezen. De vertaling is correct, de taal zuiver, diep religieus, bezield en verheffend [1]). Een geschrift als dit moet in onze kringen belangstelling wekken [2]). De schrijver is jurist, een der schranderste beoefenaars van het kerkrecht, die een warm hart heeft voor de kerk van Christus en zijn vele talenten dienstbaar maakt aan den opbouw der gemeente. Ook hier verloochent hij zijn kerkrechterlijke sympathiën niet. Wij bespeuren dit aan de voorliefde, waarmede hij de kerkinrichting en de verhouding van Kerk en Staat in de verschillende tijdvakken beschrijft, terwijl daarentegen de onderwerpen, welke meer speciaal tot het gebied der dogmenhistorie behooren, veel korter behandeld, vaak alleen aangestipt worden. Voorts is Sohm een vrijzinnig maar streng geloovig Lutheraan. Met warmte en gloed teekent hij de gestalte van Luther, en in de hoofdstukken over de reformatie der 16de eeuw ruimt hij een veel breeder plaats voor de Duitsche dan voor de Zwitsersche hervorming in. Elders vernemen wij dat de geschiedkundige taak van het Luthersche Protestantisme was, af te dalen in de diepten der goddelijke leer, in de geheimenissen van den persoon van Christus en Zijn werk, terwijl die der Gereformeerden bestond in de verbreiding van het Evangelie ver over de Romaansche Anglo-Amerikaansche wereld en in de organisatie van het praktische leven, zoowel van de geheele kerk als van den enkelen christen [3]). Wel roemt de schrijver onmiddellijk hierop de innigheid van godsdienstig leven in de Schotsche kerk, maar, afgezien van de vraag of de tegenstelling op zichzelve juist is, toch wordt hiermede de voorrang aan de Luthersche kerk toegekend. Ik zou deze proeven van 's mans hoogkerkelijke richting ge-

---

1) Blz. 21 stootte ik op eerstelings-gemeente. Blz. 74 r. 16 leze men voortzetting, blz. 131 r. 30 Macchiavelli, blz. 136 r. 18 monnik, blz. 167 r. 10 verboden, blz. 192 r. 15 politieke, blz. 213 r. 1 Jezuieten.

2) In Duitschland verscheen reeds de 5de druk.

3) Blz. 159.

makkelijk met andere kunnen vermeerderen (vgl. o. a. blz. 171. 209), maar mag er aanstonds bijvoegen, dat zijn beschrijving overigens objectief is. Kenmerkend is de wijze, waarop Sohm zijn stof behandeld heeft. Hij geeft geen gedetailleerd verhaal van de lotgevallen der Christelijke kerk, geen kerkgeschiedenis in tafereelen, vermoeit u niet, misschien al te weinig met namen en jaartallen. Hij beschrijft de kerkgeschiedenis als een onderdeel der wereldgeschiedenis, het Christendom als de bewegende kracht dier geschiedenis. Zijn boek is een schets van de organische ontwikkeling der kerk en van de voornaamste momenten van haar uitwendig leven. Deze methode heeft haar licht- en schaduwzijden. Tot de eerste behoort, dat het boek zich aangenaam en gemakkelijk laat lezen en een overzicht geeft van den ontwikkelingsgang der kerk, dat de gewone leerboeken missen. Maar ook de schaduwzijden, welke aan een dergelijke methode noodzakelijk eigen zijn, treffen wij hier aan. Juist omdat Sohm aan zijn kerkgeschiedenis een universeel karakter heeft gegeven, betreur ik dat hij een volstrekt stilzwijgen bewaart over de Monophysietische en Monotheletische twisten, dat hij van de Oostersche kerk afscheid neemt met de 7de eeuw, en dat hij niets zegt b. v. over Leo den Groote, de Scholastiek en den beeldenstrijd der 9de eeuw, welke kerk en staat zoo zeer bewoog en zoo krachtig ingreep bij de vorming van het dogma en den cultus. Ook heeft Sohm de kerkgeschiedenis bijna uitsluitend beperkt tot die van Duitschland en te weinig rekening gehouden met de lotgevallen van het Christendom in andere landen. Niemand meene daarom dat hetgeen wij hier missen meer is dan hetgeen wij vinden. In een boekske van 231 bladzijden alles te zeggen, is niet mogelijk, en de auteur heeft aanspraak op onzen dank dat hij in zulk een kort bestek zooveel wetenswaardigs heeft samengebracht en dit deed op een wijze, waaraan wij den christen herkennen. Want zijn boek is een echt christelijk boek. Ook stichtelijk? Ja, in zoover uit de lotgevallen van het Christendom de goddelijke oorsprong van het Christendom blijkt. Och, hadden wij ook in ons

vaderland zulke juristen, die op deze wijze aan den opbouw der gemeente arbeidden en tot de verheffing van het Christendom medewerkten!

Ik treed niet verder in bijzonderheden. De oude- en middel-kerkgeschiedenis nemen te samen evenveel bladzijden in als de nieuwe alleen. Vooral de beide laatste hoofdstukken, waarin het Pietisme en de Negentiende eeuw behandeld worden, bevatten voortreffelijke gedachten. Kort en bondig beschrijft Sohm het romantisch Katholicisme en het romantisch Protestantisme, de staatsidee der liberalen, het hedendaagsch realisme, de tegenwoordige verhouding van kerk, staat en maatschappij, en de wijziging, welke de liberale partij onderging, door zich toe te leggen op het historisch onderzoek van het ontstaan des Christendoms, en, met oprechten eerbied vervuld voor het geloof der kerk, vooral de religieuse kern hiervan op te sporen. Sohm verwacht de redding van de door de revolutionaire en materialistische stroomingen zoo fel geschokte maatschappij niet van onze beschaving maar van het Christendom. Met dit antwoord heeft hij niets en toch inderdaad alles gezegd. Het Christendom, maar in welken vorm? Het liberale R. Katholicisme, dat de kerk met den modernen staat en de moderne gewetensvrijheid trachtte te verzoenen, is ondergegaan en sedert den syllabus van 1864 en het Vaticaansche concilie van 1870 door het heerschzuchtig, onverdraagzaam Ultramontanisme vervangen. In de Protestantsche kerk herleeft een confessioneel realisme, waarbij men ons de leervormen der 17de eeuw wil opdringen, en in het Roomsch Katholicisme, dat ook wil terugkeeren tot het verleden, de dagen van Gregorius VII en Innocentius III, een begeerlijken bondgenoot vindt. Staande tegenover dit bondgenootschap, keert de christen ook terug tot het verleden, doch niet tot een betrekkelijk maar tot het absolute verleden, en verwacht de regeneratie der maatschappelijke toestanden van het Christendom, d. i. van het oorspronkelijk Christendom, het Christendom van Jezus en van de Apostelen, het Christendom, dat de wereld overwon, het Christendom met zijn bovenmensche-

lijke toewijding, zijn goddelijke zelfverloochening, zijn werken van barmhartigheid, godzaligheid, vrede.

Allgemeine Kirchliche Chronik begründet von K. Matthes, fortgesetzt von Friedrich H. Brandes. 36ste Jahrgang, des Jahr 1889. Dresden 1890. 398 blz. 1)

Eenige maanden geleden ontving ik het verzoek om deze kerkelijke Kroniek, welke in Duitschland reeds voor de 36ste maal het licht heeft gezien, bij het belangstellend publiek in ons vaderland in te leiden. Ik mocht dat verzoek niet afslaan. Een beoordeeling is uit den aard der zaak niet mogelijk. Een geschrift als dit laat zich alleen „aankondigen".

De kroniekschrijver geeft een, voor zoover ik daarover kan oordeelen, onpartijdig verslag van hetgeen er in 1889 op kerkelijk en philantropisch gebied in de christelijke wereld is omgegaan. Hij heeft zijn boek in elf hoofdstukken verdeeld en geeft aan het begin van elk hoofdstuk de daarop betrekking hebbende litteratuur. Het eerste vangt aan met een algemeene karakteristiek van '89, het laatste eindigt met biografische mededeelingen aangaande de beste theologen (Neander, Twesten, Wiener, von Döllinger), wier 100ste geboortedag werd herdacht, en een nekrologie van Baumgarten, Bersier, Carlisle, Christlieb, Klaiber, Kohlschütter, Reuter, Ritschl en anderen, wier verscheiden wij in '89 betreurden. Van onze vaderlandsche godgeleerden worden bij name genoemd Ph. R. Hugenholtz en L. W. E. Rauwenhoff.

De kroniek bevat een rijkdom van zaken, welke bij de eerste lezing iets overstelpends heeft. De auteur maakt een reis door de wereld. Levendig en onderhoudend schetst hij den toestand van de Protestantsche en R. Katholieke kerken

---

1) Prijs: 5 Mark.

in Duitschland volgens de statistische opgaven en de vergaderingen der verschillende „Bunde". Daarna leidt hij ons den rijksdag binnen, en maken wij kennis met de leiders der Ultramontanen, de houding der klerikalen, de Ultramontaansche polemiek en de R. K. propaganda. Niet tevreden met dit algemeen overzicht, geeft hij daarna de bijzonderheden uit het koninkrijk Pruissen en zijn verschillende provinciën en de overige staten van het Duitsche rijk, altijd het belangrijkste mededeelende, dat op kerkelijk, maatschappelijk en zendingsgebied voorviel. Na alzoo Duitschland in zijn lengte en breedte doorwandeld te hebben, leidt hij ons rond door de overige landen van Europa en de andere werelddeelen, om in het 10de hoofdstuk een overzicht te geven van de zending onder de zeelieden, die onder Israël, de werkzaamheden der matigheidsgenootschappen en de maatregelen tegen de prostitutie en den slavenhandel. ... Kortom, deze kroniek doorlezende, ging het mij als op een expositie. De indruk van het geheel was te overstelpend om aanstonds een oog te hebben voor de bijzonderheden.

Toch mogen deze ons niet ontgaan. Het is niet gemakkelijk een keus te doen! Let b. v. op den ijver en de hartstocht der Duitsche Ultramontanen. Welk een menigte tijdschriften, inrichtingen voor onderwijs, vooral in Protestantsche streken, wat een aantal vereenigingen voor uit- en inwendige zending om Duitschland en de Heidenwereld onder de macht van Rome te brengen! Welk een smaad wordt er over mannen als G. Adolf, Luther en andere Protestantsche geloofshelden uitgestort! De beschuldiging van Majunke dat Luther door zelfmoord een einde aan zijn leven zal gemaakt hebben [1]), is zacht vergeleken met hetgeen de Ultramontaansche pers lastert aangaande Luthers vader en moeder. En dezelfde kerk, die deze aantijgingen in het openbaar en verborgen aanmoedigt en o. a. Italië in rep en roer heeft gebracht over het standbeeld van Giordano Bruno, heeft den vorst van Monaco,

1) Vgl. Th. Kolde, Luthers Selbstmord. 3tte verbesserte und verm. Aufl. 1890.

die in zijn staten het wereldberucht speelhol duldt, tot kardinaal verheven „om over ketterijen te oordeelen”...... Let op Rusland, dat in den laatsten tijd zulk een treurige vermaardheid verwierf. Wie onzer ontroerde niet bij het bericht in de nieuwsbladen, dat de Luthersche predikant Grimm te Uxhuell bij Riga werd veroordeeld tot het verlies van zijn burgerlijke rechten en tot een tienjarige verbanning naar Perm, omdat hij eenige personen op hun eigen verzoek als leden der Luthersche kerk had aangenomen en bevestigd! Droevig is dan ook het tafereel, dat onze kroniekschrijver van den toestand der Lutherschen in de Duitsche provinciën van het rijk van Alexander III ontwerpt. De pastors werden vervolgd met gevangenisstraf en ontzetting uit hun ambt; hun lot is te treuriger omdat een nieuwe wet hen geheel aan de willekeur der ambtenaren prijs geeft. De Luthersche Kerk wordt van hare bezittingen beroofd, onder voorwendsel, dat zij, vergeleken met de orthodox-Russische kerk, een nieuwigheid is. Te Reval zijn de fondsen, waaruit de predikanten bezoldigd worden, aan het stadsbestuur overgedragen en werd een commissie benoemd om te onderzoeken of de leeraars wel recht hadden op de pastoriën: zelfs werd een kas voor kerkelijke armenzorg aan hare bestemming onttrokken. En in hetzelfde Reval worden Russische kerken gebouwd en is een hierarchie ingesteld, waarvoor de synode 8 millioen roebels beschikbaar stelde. De scholen worden op Russische leest geschoeid.... Een energiek verdediger hunner belangen vonden de vervolgden in den predikant bij de Hervormde gemeente te Petersburg, H. Dalton, wiens woord zelfs in het kabinet van den Czaar doordringt, en die in den loop van dit jaar drie belangrijke voordrachten over den toestand der Evangelische Kerk in Rusland heeft uitgegeven [1]).

Wilt gij ten slotte nog een proeve van de wijze, waarop onze Kroniekschrijver de missie buiten Europa beschrijft, let dan op hetgeen hij over *Palestina* mededeelt. Bij Kabinets-

1) H. Dalton. Die Evangelische Kirche in Russland. Leipzig 1890.

order van 22 Juni stichtte Keizer Wilhelm II een „Ev. Jerusalem Stiftung", onder de leiding van een curatorium, op welks voordracht de predikanten bij de Ev. gemeente te Jeruzalem benoemd worden. De eerste predikant draagt den titel van bisschop. Het Syrische weeshuis te Jeruzalem breidt zich steeds uit. De broedergemeente verzorgt de melaatschen in een pas gebouwd asyl. De R. Katholieke propaganda wordt gedreven door de „Palästina-Verein", die aan de beide pelgrimshuizen te Jeruzalem en Kaïfa één aan het meer Gennézaret toevoegde. Vooral zijn het de Jezuïten, die in Palestina vasten voet trachten te krijgen. Te Beirut, waar een uit Amerika gesteunde Protestantsche Universiteit bestaat, stichtten zij een dergelijke inrichting maar op ruimer schaal. Groot is de jaloesie tusschen de Grieken en Russen! De Russen behouden den voorrang, dáár de Russische „Palästina-Verein" over veel ruimer middelen beschikt en, behalve andere opleidingsscholen, ook een seminarie voor geestelijken heeft. De Grieksche patriarch Nikodemus poogde het voorbeeld der Russen te volgen, maar maakte schulden en moest de goederen en bezittingen zijner kerk ten onderpand geven, waarom hij door zijn geestelijken aangeklaagd werd; zijn ontslag vroeg en heenging.

En hiermede genoeg over den inhoud en den geest dezer kroniek. De berichten over ons vaderland betreffen de doleerende kerken, de wijzigingen in de Wet op het Lager Onderwijs, den opiumhandel, de algemeene vergadering van den Protestantenbond en het incident Lieftinck. Wij troffen hier enkele, maar ook slechts enkele onjuistheden aan: dat de Nederl. Herv. Kerk een staatskerk is, is evenmin juist als dat zij in de macht van de Modernen zou zijn. De geschriften van Rutgers, Esser en Fredericq grepen te weinig in onze kerkelijke toestanden in om hier op hun plaats te zijn.

C. H. van Rhijn.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

G. A. van den Brugghen, Husz (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).
A. Bruining, De maatstaf van het zedelijk oordeel [Werken van de Bussy] (Theol. Tijdschrift XXIV, 3).
J. I. Doedes, Het Passiespel te Oberammergau (1880) (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).
A. Drost Dzn., De Broederschap des gemeenen levens en haar invloed op de Hervorming van ons Vaderland (Geloof en Vrijheid XXIV, 3).
J. P. Esser, Bijdrage tot de geschiedenis der Zending in den N. I. Archipel, 1816—1875 (Nederl. Zend. Tijdschrift, II, 3).
W. Francken Az., De getuigenis van Jezus omtrent God III (Geloof en Vrijheid XXIV, 3).
H. IJ. Groenewegen, Iets over den praedestinatiestrijd in de IX^de^ eeuw (Bibliotheek v. Mod. Theol. en Letterk. X, 4).
L. J. van Hasselt, Wat is voor een Papoea noodig om op het tooneel der hoogste beschaving een plaats te kunnen innemen (Nederl. Zend. Tijdschrift II, 3).
W. F. K. Klinkenberg, Schepping en Voorzienigheid (Geloof en Vrijheid XXIV, 4).
G. L. van Loon, Anna, de profetes (Bibliotheek van Mod. Theol. en Letterk. X, 4).
W. C. van Manen, De Briefwisseling van Plinius en Trajanus (Gids, Augustus).
— Een Hollandsche Kommentaar (Tijdspiegel, Augustus).
J. W. Margadant, Zondagsrust (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).
J. C. Matthes, Oorsprong en gevolgen der zonde volgens het O. T. (Theol. Tijdschrift XXIV, 3).
— De Israëlitische Profeten II (Stemmen uit de Vrije Gemeente XIII, 7, 8).

M. A. N. Rovers, Nog een bestrijder van de eenheid der Johanneïsche Apocalypse [Scl. F. Spitta, Die Offenbarung des Johannes] (Biblioth. v. Mod. Theol. en Letterkunde X, 4).
M. van Staveren, De Paulinische oorsprong van den Brief aan de Galatiërs (Geloof en Vrijheid XXIV, 4).
G. J. Vos Az., Een onbewijsbare stelling (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).
H. Zeydner, Nog iets over den Profeet Amos (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).

Buitenlandsche Tijdschriften.

W. Baudissin, The late Professor Delitzsch (The Expositor 1890, June, p. 465—472).
Bender, Wie kann den Gefahren vorgebeugt werden, welche aus der Schliessung gemischter Ehen der evangelischen Kirche erwachsen? (Kirchl. Monatsschr. IX, 7, 1890, S. 461—477; 8, S. 563—570).
W. Beyschlag, Das Erwachen der evangelischen Gemeindeidee (Deutsch-evang. Blätter 1890, 5, S. 289—301).
H. Brugsch, Joseph in Aegypten (Deutsche Rundschau 1890, Mai, S. 237—254).
R. Buddensieg, Bericht über die Arbeiten der Wiclifgesellschaft 1885—1890 (Deutsche Litztg. 1890, 17, Sp. 645—649).
T. K. & C. R. G. Cheyne, Franz Delitzsch (The Academy 1893, 8 March, Sp. 169a—169c).
T. K. Cheyne, The sixty-third psalm (The Expositor 1890, july, p. 50—60).
V. Courdaveaux, Saint Irénée (Revue de l'hist. des religions 1890, mars-avril, p. 149—175).
S. Eck, Zinzendorf u. seine Nachwirkung in der Gegenwart (Die christl. Welt 1890, 14, Sp. 317—324; 15, Sp. 339—346; 16, Sp. 368—373; 17, Sp. 386—392; 18, Sp. 410—418; 19, Sp. 434—441; 20, Sp. 458—467).
A. Ehrhard, Zur christlichen Epigraphik (Theol. Quartalschr. 1890, 2, S. 179—208).
F. Fauth, Gesetz und Persönlichkeit. Ein orientirender Ueberblick (Deutsch-evang. Blätter 1890, 6. S. 381—399).
Frank, Wandelungen [Über die Notwendigkeit eines neuen Dogmas] (Neue kirchl. Ztschr. I, 5, 1890, S. 285—315).
A. H. Franke, Galaterbrief und Apostelgeschichte (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 4, S. 659—687).
Funk, Die Zeit der ersten Synode von Arles (Theol. Quartalschr. 1890, 2, S. 296—304).

K. Furrer, Die Bildersprache in den drei ersten Evangelien. Eine religionsgeschichtliche u. geographische Studie (Ztschr. f. Missionskde. u. Religionswiss. 1890, 2, S. 112—121).
F. X. Glasschröder, Zur Quellenkunde der Papstgeschichte d. 14. Jahrh. (Histor. Jahrb. XI, 2, 1890, S. 240—266).
R. Grau, Einem unbekannten Gott [Apostelgesch. XVII] (Der Beweis des Glaubens 1890, Juni, S. 201—223).
A. Harnack, Der Evangelisch-sociale Congress zu Berlin (Preuss. Jahrbücher 1890, Mai, S. 566—576).
W. Herrmann, Grund und Inhalt des Glaubens (Der Beweis des Glaubens 1890, März, S. 81—97).
A. Hilgenfeld, Die christliche Gemeindeverfassung in der Bildungszeit der kathol. Kirche (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 3, 1890, S. 303—314).
Hochhuth, die Seelsorge in den Gefängnissen (Halte was du hast XIII, 6, März, 1890, S. 148—152).
E. Höhne, Judas Ischarioth. Probleme seiner Person und seiner That (Beweis des Glaubens 1890, April, S. 133—140; Mai, S. 181—197).
L. E. Iselin, Audios und die Audianer (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 2, 1890, S. 298—305).
H. Jacoby, Das ewige Leben (Deutsch-evang. Blätter 1890, 6, S. 361—380).
— Die praktische Theologie in der alten Kirche. II (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 3, S. 415—503).
A. Kamphausen, Zur Erinnerung an Wilhelm Mangold. † 1 März 1890 (Prot. Kirchztg. 1890, 17, Sp. 385—394).
E. Katzer, Kant's Lehre von der Kirche. II, 5 (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 2, 1890, S. 263—297).
G. Kawerau, Über Laienpredigt. Eine geschichtliche Betrachtung (Monatsschr. f. innere Mission X, 8, 1890, S. 305—323).
J. Knabenbauer, Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—48 (Ztschr. f. kath. Theol. 1890, 2, S. 231—270).
A. Köhler, Franz Delitzsch. Nekrolog (Neue kirchl. Ztschr. I, 4, 1890, S. 234—253).
Kohlrausch, Der evangelische Geistliche u. der evangelische Volksschullehrer (Kirchl. Monatsschr. IX, 6, 1890, S. 402—415).
L. Krummel, Zur Osterepistel I Cor. 5, 6—8 (Evang. Kirch.-Ztg. 1890, 14, Sp. 249—256).
E. Lacheret, La révision de la liturgie des Églises réformées au XVII[e] siècle (Revue chrétienne 1890. 4, p. 288—295).
E. Lempp, Antonius von Padua. II. Schriften (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 4, 1890, S. 503—538).
R. A. Lipsius, Zur Erinnerung an Karl von Hase. Ansprache an seine Zuhörer, gehalten am Morgen des 6. Jan. 1890 (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 2, 1890, S. 161—166).
P. Lobstein, Études christologiques: Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ (Revue de théol. et de philos. 1890, 3, p. 205—249).

Loesche, Die Predigten des Johann Mathesius (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 4, S. 687—749).
— Der Briefwechsel des Mathesius. Gesammelt u. erläutert (Jahrb. d. Gesellsch. f. d. Gesch. des Protest. in Oesterreich XI, 1 u. 2, 1890, S. 1—78).
F. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung mit spezieller Beziehung auf Loening und Harnack (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 4, S. 619—658).
W. J. Mann, Albrecht Ritschl and his theology (The Lutheran Church Review 1890, april, p. 87—105).
P. Mehlhorn, Wie sind ansere gebildeten Männer dem kirchlichen Leben wiederzugewinnen? (Prot. Kirchztg. 1890, 24, Sp. 545—557).
H. Merz, Das Sinnbild des Fisches im christlichen Altertum (Christl. Kunstblt. 1890, 5, S. 74—80).
Ph. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte u. des gegenwärtigen Zustandes der Athosklöster. II (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 4, 1890, S. 539—576).
C. Meyer, Die Darstellung des Heiligen in der Kunst (Preuss. Jahrbücher 1890, April, S. 361—390).
Th. Moosherr, Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury u. Thomas v. Aquino (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 2, 1890, S. 167—262).
G. Müller, Zur Archaeologie des Kreuzes. Christliche Anschauung u. historische Bezeugung (All. Ztg. Beilage 1890, S. 1 u. ff.).
O. Naumann, Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre u. nach heidnischer Irrlehre [Gen. I—V.] (Der Beweis des Glaubens 1890, Jan., S. 5—23; Febr., S. 62—77; März, 97—110; April, S. 140—158).
Nordhoff, Die ersten Bekehrungsversuche in Westfalen (Histor. Jahrb. XI, 2, 1890, S. 290—297).
O. Pfülf, Die Verehrung des hl. Joseph in der Geschichte (Stimmen aus Maria-Laach 1890, 2, S. 137—161; 3, S. 282—302).
Ch. Piepenbring, Le Livre de la Genèse (Revue de l'hist. des religions 1890, janv.—févr., p 1—62).
B. Riggenbach, Die Poimenik des Apostels Petrus (I Petri 5, 1—5) nach ihrer geschichtlichen und praktischen Bedeutung (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1890, 3, S. 185—195).
Schanz, Der sakramentale Charakter der Ehe (Theol. Quartalschr. 1890, 1, S. 3—56).
Schlatter, Die Kirche und die negative Kritik (Evang. Kirch.-Ztg. 1890, 25, Sp. 449—454; 26, Sp 465—472).
Schröder, Die Grundschäden der Ritschl'schen Theologie (Kirchl. Monatsschr. IX, 10, Juli 1890, S 675—697).
L. Schulze, Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. Bisher unbekannte Schriften von Geert Groote, Johannes Busch u. Johannes Veghe (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 4, 1890, S. 577—619).
P. Seeberg, In welchen Zusammenhang gehört der Abschnitt von

der Ehebrecherin? [Joh. 8, 3—11] (Mitthlgn. u. Nachrn. f. d. ev. Kirch. in Russland 1890, Febr. u. März, S. 57—84).

R. Steck, Hat Lukas die paulinischen Briefe gekannt? (Theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1890, 3, S. 153—185).

J. Thomas, La question juive dans l'église à l'âge apostolique. — Après la réunion de Jérusalem (Revue des questions historiques 1890, avril, p. 353—407).

F. Thudichum, Der heilige Rock zu Trier (Deutsch-evang. Blätter 1890, 2, S. 106—114).

Trümpelmann, Ueber volksthümliche Predigtweise (Deutsch-evang. Blätter 1890, 3, S. 145—165).

Tschackert, Zur Korrespondenz Martin Luthers. 1. Über Johann Öden. 2. Mitteilung über zwei, bisher unbekannte, verloren gegangene Briefe Albrechts u. Luthers aus der Zeit: Juni u. Juli 1525 (Ztschr. f. Kirchengesch. XI, 4, 1890, S. 620—622).

J. M. Usteri, Exegetische u. historisch-kritische Bemerkungen zum Gespräch Jesu mit Nikodemus. Joh. 3, 1—21 (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 3, S. 504—551).

O. Veeck, Ueber L. Büchner's „natürliche Weltordnung" mit besonderer Berücksichtigung seiner „darauf gebauten Moral oder Sittenlehre" (Protest. Kirchztg. 1890, 15, Sp. 337—345; 16, Sp. 367—372; 17, Sp. 395—404).

A. Viguié, Études d'histoire religieuse. — La fête de Pâques (Revue politique et litt. Revue bleue 1890, I, 14, p. 428—435).

J. Weiss, Die Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul (Theol. Stud. u. Krit. 1890, 3, S. 555—569).

A. Zahn, Apologetische Beiträge zum Pentateuch (Reform. Kirchztg. 1890, 1, S. 9—11; 3, S. 17—19; 8, S. 59—60; 9, S. 66—67; 10, S. 75—76; 11, S. 82—83).

Zoványi, Coccejus u. sein theologisches System. — Die Kämpfe des Coccejanismus in den Niederlanden [In ungarischer Sprache] (Prot. Revue, Budapest II, 1, S. 78—104; 2, S. 241—267).

Zu den neuesten Verhandlungen über die Pentateuchkritik [seit 1888] (Evang. Kirch-Ztg. 1890, 20, Sp. 361—366).

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.

In meinem Verlage ist erschienen:

Möller, Dr. W.,

Professor in Kiel,

Lehrbuch der Kirchengeschichte.

Erster Band

M. 11. —.

In Halbfranzband gebunden M. 13. 50.

Zweiter Band, Mittelalter, ist in Vorbereitung und wird Ende 1890 erscheinen.

Aus Kritiken über den ersten Band:

Nach einer langen Periode, in welcher kein protestantischer Kirchenhistoriker es gewagt hat, die Gesammtgeschichte der Kirche auf's Neue aus den Quellen selbstständig zur Darstellung zu bringen, hat uns Möller in dem vorliegenden Werke mit dem ersten Bande eines solchen Unternehmens beschenkt. Wer die Größe der Aufgabe würdigt, die neben der Kirchengeschichte von Hase und dem fast jährlich sich verjüngenden trefflichen Lehrbuch von Kurtz doch eine noch ungelöste war, wird die neue Kirchengeschichte mit Spannung in die Hand nehmen. Diese Spannung aber wird sich bei dem Studium des Werkes in den herzlichsten Dank verwandeln; **denn Möller hat in diesem Lehrbuch in ausgezeichneter Weise seiner Aufgabe genügt und uns eine Darstellung gegeben, die einerseits dem Stand der heutigen Forschung in jeder Hinsicht entspricht, andererseits aus dem unmittelbaren Studium der Quellen geflossen ist.**

Vielleicht der höchste Vorzug des Werkes ist, daß durchweg der Geschichte der Institutionen die sorgfältigste Beachtung geschenkt ist. **In dieser Hinsicht bedeutet das Werk einen ausgezeichneten Fortschritt über alle bisherige Geschichtsschreibung.** Wir haben kirchengeschichtliche Gesammtdarstellungen, die mit lebhafterem Antheil und mit größerer Kunst geschrieben sind, aber wir besitzen keine zweite, die so lehrreich ist. Man darf vom Studium dieses Werkes einen wirklichen **Fortschritt** in dem **Studium** der **Kirchengeschichte** erwarten; der Anfänger muß aus diesem Werk wissenschaftlichen Sinn und geschichtliche Methode lernen und der, welcher die Wissenschaft weiter führen will, wird mit Freude hier anknüpfen.

Professor A. Harnack in der **Theologischen Litteraturzeitung. 1889. Nr. 26.**

Wer die kirchenhistorischen, insbesondere die dogmenhistorischen Arbeiten Möller's kennt, konnte von vorneherein erwarten, daß das in Aussicht gestellte „Lehrbuch der Kirchengeschichte" eine Reihe von Vorzügen in sich vereinigen werde, die dasselbe zu einer der werthvollsten Kirchengeschichtsdarstellungen machen: gründliche Kenntniß des Materials, gewissenhafte Prüfung der Quellen und ruhiges sachliches

1890. 14. VIII. 3000.

Urtheil. Es ist nicht hoch genug anzuschlagen, an der Hand eines solchen Führers auf den neuerdings vielfach so verwirrt gemachten Pfaden der alten Kirchengeschichte zu gehen. Ich nenne nur die von allen Extremen sich frei haltende, in den Bahnen ruhiger geschichtlicher Auffassung sich bewegende Beurtheilung des nachapostolischen Christenthums, der religiösen Anschauung der Apologeten und des Einflusses der antiken Philosophie auf die altchristliche Theologie. Die neueren Forschungen sind gebührend in Rücksicht gezogen.

Ich halte dieses Lehrbuch für das geeignetste, um in den gegenwärtigen Stand der kirchengeschichtlichen Forschung einen zuverlässigen Einblick zu gewähren, und wünsche nur, daß es dem Verfasser vergönnt sein möge, das so glücklich begonnene Werk bald abzuschließen.

Professor D. S. G. Theolog. Litteraturbericht. 1890. Nr. 1.
(Bertelsmann, Gütersloh.)

Die Anregung zu dieser neuesten Darstellung der gesammten Kirchengeschichte ist von der Verlagsbuchhandlung ausgegangen; der Herausgeber ist aufgefordert worden, für eine — unzweifelhaft wünschenswerthe und verdienstvolle — vollständige Sammlung von Lehrbüchern diesen Theil zu übernehmen und hat solcher Aufforderung entsprochen in einer Weise, die allen an die „Sammlung theologischer Lehrbücher" geknüpften Erwartungen gerecht wird. .... auch neben Jacobi und Kurtz, neben Herzog-Koffmane und Hagenbach, neben Hase's Lehrbuch und Hase's Vorlesungen wird die gediegene, vorsichtige, zuverlässige, klar und schlicht gehaltene Kirchengeschichte des allerwärts, wo man von ihm weiß, aufrichtig verehrten W. Möller von dankbaren Lesern benutzt werden.

... Ich habe Möller's Werk mit steigendem Genuß gelesen; einige Kapitel wie über die Entwickelung der Verfassung, über den Gottesdienst, über das Mönchtum dürfen als hervorragend gelungen bezeichnet werden.

Professor Ad. Jülicher, Marburg, in den Gött. gel. Anzeigen. 1890. Nr. 3.

... Diese Disciplin ist zweifellos an den richtigen Mann gekommen. Dieser erste Band zeigt, wie vortrefflich Möller es versteht, die Darstellung des weitschichtigen Stoffes so zu gestalten, daß ein Fortschritt der Entwickelung immer erkennbar bleibt, während zugleich, bei der stets fühlbaren Berührung mit den Quellen, der Lernende dazu angeleitet wird, die eigene Kraft in quellenmäßigem Arbeiten zu üben. Auch ist der Verf. der gerade dem selbständigen Arbeiter nahe tretenden Gefahr, neueren Problemen, die noch im Fluß sind, Raum über Gebühr zu gestatten, durchweg entgangen, indem er vorsichtig gewisse Aufstellungen, die ihm noch erst als Hypothesen gelten, als solche kenntlich macht.

... Denn obwohl man den Grundzug der Auffassung durchaus als einen conservativen — beileibe freilich nicht als einen reaktionären — wird bezeichnen müssen, so sind doch alle einschlägigen Untersuchungen von dem Gesichtspunkt aus angestellt und mit den Mitteln sowie in dem Geiste durchgeführt, welchen unsere moderne Historik allein gelten lassen kann: dem Geiste, der lediglich im Dienste der Wahrhaftigkeit stehend, keine Mühe scheut, aber auch alle gangbaren Wege kennt, um zu dem Ziele, sei es des unausweichlichen Ja oder Nein, oder aber eines besonnenen „non liquet", zu gelangen.

Professor Benrath, Königsberg, in der Deutschen Litteraturzeitung. 1890. Nr. 14.

Nachdem der erste Band dieses Buches, der bis zum Ende des 6. Jahrh.'s reicht, nun abgeschlossen vorliegt, läßt sich ein Urtheil über das Unternehmen feststellen, und dies kann nur in hohem Grade günstig sein. Das Buch ist eine vorzügliche Leistung und eignet sich namentlich auch als ein treffliches Studienbuch für angehende Theologen, welche den Stand der betreffenden Wissenschaft in nicht allzu großer Kürze und nicht bloß zum Memorieren für das Examen kennen lernen wollen. Die Resultate der Quellenforschungen bis in die neueste Zeit hinein sind mit Umsicht, Vollständigkeit und unbefangenem Verständnisse überall benutzt worden, und wenn es unparteiische Geschichtsforschung genannt werden darf, sich an das zu halten, was die Quellen wirklich besagen, dann darf dies Buch zu denen gezählt werden, die Keinem zu Liebe und Keinem zu Leide mit aufrichtigem Sinne der Wahrheit dienen. Dies Buch darf allen solchen empfohlen werden, welche wirklich unterrichtet und nicht getäuscht sein wollen, und das um so mehr, als es auch der Form der Darstellung nach vortrefflich genannt zu werden verdient. Da ist kein Wort zu viel und kein Wort zu wenig, die Ausdrücke sind stets treffend, die Darstellung klar und durchsichtig, und überall hat man das Gefühl, daß man es mit einem Schriftsteller zu thun hat, der seinen Stoff beherrscht. Auch hinsichtlich der historischen Darstellungskunst darf das Buch einen hervorragenden Platz in Anspruch nehmen. βς

Litterarisches Centralblatt. 1890. Nr. 21.

Was das Buch, in dessen erstem Bande der Verfasser die Geschichte der Kirche von Ihrem Beginne bis zum 6. Jahrhundert darstellt, von den anderen neueren Darstellungen der Kirchengeschichte unterscheidet, das ist, daß dem Leser der Weg zu den Quellen erleichtert und er selbst zur Quellenarbeit angeregt werden soll. Es ist darum nicht, wie bei Kurtz, nur die sekundäre Literatur angegeben, sondern es ist überall auf die primären Quellen verwiesen. ... Das Werk ist ganz dazu angethan, den Studirenden zum selbstständigen Erforschen der Quellen anzuleiten. Aber ebenso erweist sich das Buch als durchaus geeignet, auch in weiteren Kreisen als kundiger Führer durch das umfangreiche Gebiet zu dienen. Ein ausführliches Namenregister ist beigegeben.

Nat.-Ztg. 1889.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Bestellzettel.

An die Buchhandlung von ....

in ....

Unterzeichneter bestellt aus dem Verlage von

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B.

.... Expl. **Möller**, Dr. **W.**, **Lehrbuch der Kirchengeschichte. Erster Band.** Geheftet M. 11. —.
In Halbfranzband gebunden M. 13. 50.

.... Expl. dto. dto. **Zweiter Band.**
In Halbfranzband gebunden.

.... **Einbanddecke zu Band I, II.**

(Das Nichtgewünschte wolle man gefl. durchstreichen.)

Ort und Datum: Name:

....

De Brief aan de Galatiërs en de Handelingen der Apostelen volgens R. Steck. [1])

II.

III. Het Apostelconvent te Jeruzalem.

De berichten van de Handelingen der Apostelen (H. XV) en den brief aan de Galatiërs (H. II, 1—10) in zake het Apostelconvent komen, volgens Steck, overeen ten aanzien van 1 de handelende personen (Paulus en Barnabas; Petrus en Jacobus); 2 het object der onderhandeling: de verhouding van de Christenen uit de Heidenen tot de Mozaïsche Wet; 3 het resultaat: dat de Christenen uit de Heidenen niet tot de inachtneming der Wet verplicht worden; 4 de plaats, waar de strijd uitbreekt: Antiochië; 5 de personen, van wie hij aanvankelijk uitging: Judaïstische ijveraars, die den eisch stelden, dat de Christenen uit de Heidenen zich zouden laten besnijden.

Intusschen gaat deze overeenkomst gepaard met meer dan één punt van verschil. Volgens Gal. reist Paulus naar Jeruzalem *κατὰ ἀποκάλυψιν*, dus volgens eigen besluit, volgens de Hand. op grond van een opdracht der gemeente te Antiochië. Dit verschil loopt door de gansche voorstelling heen. Immers volgens Gal. is de reis van Paulus naar

---

1) Vervolg en slot van Blz. 380 Afl. IV en V van dit Tijdschrift.

Jeruzalem een private aangelegenheid en heeft hij met de zuilen-Apostelen een private samenkomst, terwijl de Hand. daarentegen het bericht hebben van een officieele samenkomst van twee corporaties, welke met elkander onderhandelen over een officieele aangelegenheid: de positie van de Christenen uit de Heidenen. Vandaar eindigt de vergadering volgens de Hand. niet met een onderlinge afspraak tusschen Paulus aan de eene zijde en de zuilen-Apostelen aan den anderen kant, maar met een officieel besluit, n.l., dat de Christenen uit de Heidenen zich zouden onthouden van afgodenoffer, ontucht, het verstikte en bloed. Hiervan nu weet de brief aan de Gal. niets. Volgens dezen eindigt de vergadering met de afspraak, dat Paulus tot de Heidenen en de zuilen-Apostelen tot de besnijdenis zullen gaan, onder beding evenwel, dat er bij verschil van werkkring een gemeenschap der liefde zou zijn en Paulus de armen van Judéa zou gedenken, hetgeen hij, naar hij verzekert, zich beijverd had te doen.

Hoe over dit verschil te oordeelen?

Dat Paulus volgens Gal. II, 2 *κατὰ ἀποκάλυψιν* naar Jeruzalem opgaat, volgens de Hand. (XV, 2) op grond van een opdracht van de gemeente te Antiochië behoeft elkander volgens Steck niet uit te sluiten. Dit is zeer juist. Gal. II, 1 vv. in verband met H I, 22—24 geeft dienaangaande belangrijke wenken.

Paulus ging naar Jeruzalem op *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* [1]),

---

1) *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν*. Van waar af deze veertien jaren moeten gerekend worden, is niet duidelijk: of van het ontvangen van de *ἀποκάλυψις* en den aanvang van Paulus' zendingswerkzaamheid, daar dit de hoofdgedachte is van H. I, óf, op grond van *πάλιν* in H. II, 1, van de eerste reis naar Jeruzalem (I, 18). Volgens Steck zal de auteur van Gal. met dit getal hebben willen protesteeren tegen de voorstelling der Hand. van een aanhoudend verkeer van Paulus met Jeruzalem en daarom den tijd, waarop de Apostel van Jeruzalem verwijderd bleef, zoo ruim gesteld hebben (T. a. pl. S. 111). Dat de brief aan de Gal. een protest zal zijn tegen de Hand. is een opvatting, welker onwaarschijnlijkheid ik straks hoop aan te toonen; hier volsta alleen de opmerking, dat het bezwaar van Steck vervalt, wanneer wij in plaats van veertien vier lezen (vgl. Baljon. T. a. pl. blz. 16 vv).

κατὰ ἀποκάλυψιν [1]). Wat deze openbaring inhield, zegt hij niet. Wij zullen wel niet dwalen, wanneer wij aannemen dat zij betrekking had op de omstandigheden, waarin de Apostel destijds verkeerde en welke hem tot de reis naar Jeruzalem noodzaakten. Dienaangaande vernemen wij het volgende. Paulus was bevreesd dat zijn tegenstanders de noodzakelijkheid van de besnijdenis voor de Christenen uit de Heidenen zouden doorzetten (II, 4) en zijn Apostolische werkzaamheid dus vruchteloos zou zijn (II, 2[b]). En die vrees was gegrond. De Apostel had geruimen tijd gearbeid in Syrië (met zijn hoofdstad Antiochië) en Cilicië (met zijn hoofdstad Tarsus). Het gerucht van deze zijn werkzaamheid was zelfs tot in Judéa doorgedrongen en de gemeenten aldaar hadden hem geprezen als een ijveraar voor het geloof en God in hem verheerlijkt (I, 21—24). In weerwil hiervan was de Apostel echter niet gerust, ja misschien was het juist de lof van Judéa, welke hem weemoedig stemde. In de gemeenten (die van Antiochië e. a.) toch

---

1) Prof. Cramer (T. a. pl. blz. 62 v. 62) wil *ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν* laten wegvallen, daar deze uitdrukking volgens het constant spraakgebruik van Paulus beteekent: ik ging op naar Jeruzalem overeenkomstig eene door God mij onthulde godsdienstige waarheid, hetgeen geen zin geeft. M. i. is de weglating van bedoelde woorden hiermede niet voldoende gerechtvaardigd. Wij mogen de conjecturaal kritiek alleen dan toepassen wanneer de uitdrukking geen zin geeft. En dit is hier het geval wél. Zeker, in de door Cramer genoemde plaatsen I Kor. XIV, 6. 26. Ef. I, 17. III, 3 beteekent *ἀποκάλυψις* de openbaring van een godsdienstige waarheid, maar niet in II Kor. XII, 1. 7. Met de *ἀποκαλύψεις* in vs. 1 bedoelt Paulus feiten, waarin Christus hem Zijn onthullingen gedaan had, met die in vs. 7 Christus' genade-betooningen in zijn leven. Hier is dus geen sprake van een godsdienstige waarheid en brengt het woord ons niet op dogmatisch gebied (Cramer t. a. pl. blz. 63 [1])). Cramer besluit op grond van 1 Kor. XIV, 6. 26. Ef. I, 17. III, 3, dat ook de Galatische Christenen bij *κατὰ ἀποκάλυψιν* (H. II, 2) aan een rechtstreeksche Goddelijke openbaring van een godsdienstige waarheid moeten gedacht hebben, maar dit kan alleen worden toegestemd, wanneer de lezers van Gal. met de brieven aan de Kor. en de Ef. bekend waren, hetgeen natuurlijk niet het geval is. Paulus spreekt in Gal. slechts tweemalen van een door hem ontvangen *ἀποκάλυψις* (I, 16. II, 2): wij hebben dus geen recht een zoo ontwikkelde kennis van dat begrip bij de Galatiërs te veronderstellen als Cramer doet.

waren valsche broeders ingeslopen, die, de Christelijke vrijheid miskennende, de Christenen (uit de Heidenen) weder tot δουλεία wilden brengen door hen te onderwerpen aan de Wet (II, 4) en zich hierbij, terecht of ten onrechte, op Jeruzalem beriepen (II, 12). De Apostel kon zich daarom de beteekenis van hun optreden niet ontveinzen. Deze παρείσακτοι ψευδάδελφοι toch waren geen private personen, traden niet op in eigen autoriteit, maar op gezag der moedergemeente, en hun woord moest te meer ingang vinden, daar ook de Christenen uit de Heidenen moesten erkennen dat aan Israël een bepaalde voorrang in de Godsopenbaring verleend was, en zij niet minder dan de Christenen uit de Joden het Oude Testament in eere hielden. En daarom van tweeën één: de Christenen uit de Heidenen moesten zich onderwerpen aan het gezag van de moedergemeente en zich de besnijdenis laten opleggen óf zij deden dit niet. In het laatste geval was het gedaan met de eenheid der gemeente, in het eerste met de overeenstemming tusschen Paulus en de zuilen-Apostelen, hetgeen voor den bloei der gemeenten en den voortgang des Christendoms de schadelijkste gevolgen moest hebben, en in beide gevallen was zijn werk vruchteloos en had hij „tevergeefs geloopen". Het Christendom stond dus op een keerpunt; de gemeente doorleefde een krisis. Gewoon om te rade te gaan met zijn Heer en in den loop der omstandigheden diens hooge leiding op te merken, ontvangt hij een ἀποκάλυψις, ten gevolge waarvan hij naar Jeruzalem opgaat, ten einde aan de gemeente aldaar, κατ' ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν zijn Evangelie voor te leggen (II, 2) en een oplossing van de hangende questie uit te lokken [1]). Hij gaat echter niet alleen. Behalve zijn medearbeider Barnabas, gaat ook Titus mede, de onbesneden Christen uit de Heidenen, als een levende getuige voor zijn Apostolische werkzaamheid.

De aanleiding van Paulus' reis naar Jeruzalem en de stemming, waarin de Apostel destijds verkeerde, meen ik

1) Zoo ook Pfleiderer, Paulinische Studien (Jahrb. f. Protest. Theol. 1883. I. S. 82 ff.)

hiermede getrouw te hebben wedergegeven en daarbij niets te hebben gezegd wat niet in den geest van Paulus is en door den brief aan de Gal. gesteund wordt. Vergelijken wij nu hiermede de voorstelling van Hand. XV.

Volgens Hand. XV, 2 reisde Paulus naar Jeruzalem overeenkomstig een opdracht van de gemeente te Antiochië. De Christenen aldaar waren verontrust door sommigen uit Judéa, die leerden, dat men niet kon behouden worden, wanneer men niet besneden was naar het gebruik van Mozes (vs. 1). Paulus en Barnabas verzetten zich tegen dezen eisch, daar hij niet alleen de verplichting medebracht van de geheele wet te houden (vgl. vs. 5; Gal V, 2), maar ook — en dit was het nieuwe beginsel —, omdat van zijn opvolging de σωτηρία afhankelijk werd gemaakt (vs. 1). De gemeente besloot nu Paulus, Barnabas en eenige anderen [1]) naar Jeruzalem af te vaardigen, ten einde de Apostelen en de moedergemeente hierover te hooren. Naar ik meen, vullen beide berichten, die van Gal. en de Hand. elkander aan. De τινες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας zijn kennelijk geen andere dan de παρεισακτοὶ ψευδαδελφοί van Gal. II, 4. De houding van Paulus volgens Hand. XV, 2 is dezelfde als volgens Gal. II, evenals het ζήτημα hetzelfde is (vgl. Hand. XV, 1 met Gal. II, 3). En dat de missie in de Hand. tot een opdracht van de gemeente, in Gal. tot een ἀποκάλυψις wordt teruggebracht, sluit elkander niet uit. In de Hand. is Paulus de gevolmachtigde van de gemeente, in den brief spreekt hij over zichzelven. De Hand. berichten het objectieve motief tot de reis, wil men liever: de uitwendige zijde; Gal. het subjectieve motief, de inwendige zijde — geheel in overeenstemming met den aard en het karakter van beide geschriften. De Hand. berichten den menschelijken, Gal. den Goddelijken factor, welke ook hier elkander niet uitsluiten.

Ook ten aanzien van de wijze, waarop de onderhan-

1) Tot deze τινας ἄλλους kan volgens Paulus' uitdrukkelijke verklaring Gal. II, 1 Titus niet behoord hebben, daar de Apostel dezen „medenam." Afgevaardigde van de gemeente te Antiochië is Titus dus niet geweest.

delingen tusschen Paulus en Barnabas ter eener en de Jeruzalemsche gemeente en de δοκοῦντες ter anderer zijde gevoerd werden, loopen de berichten niet zoover uiteen als men vaak meent. Volgens Gal. II, 2 legde Paulus αὐτοῖς, d. z. volgens het verband: de leden van de Jeruzalemsche gemeente, het Evangelie voor dat hij onder de Heidenen predikte. En niet alleen hun. Κατ' ἰδίαν (privatim) deed hij zulks ook den δοκοῦντες, de hoofden der gemeente, volgens vs. 9 Jacobus, Cephas en Johannes. Prof. Steck beweert, dat de Hand. alleen een bericht hebben van een officieele onderhandeling met de gemeente, Gal. van een private met de zuilen-Apostelen. Ik kan dit niet toegeven. Zoowel de Hand. als Gal. hebben wel degelijk de sporen [1]) van een officieele en van een private samenkomst. Van de officieele onderhandeling met de gemeente geeft Gal. bericht in H. II, 2 (αὐτοῖς d. z. de leden van de gemeente te Jeruzalem), de Hand. in H. XV, 12 (ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν) en vs. 22 (τότε ἔδοξεν τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ), van de private onderhandeling met de δοκοῦντες spreekt Paulus in Gal. II, 2 (κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν), Lucas in Hand. XV, 6 (συνήχθησαν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι) [2]). Dat de verhouding van die twee vergaderingen of onderhandelingen niet bijzonder duidelijk is, stem ik toe. Holtzmann [3]) en Pfleiderer [4]) hebben hierop naar waarheid gewezen. Van een onderhandeling met de gemeente, zegt de laatste, lezen wij Gal. II, 2—5. Maar hoe hebben wij ons de private onderhandeling met de δοκοῦντες te denken? Ging zij aan de openbare samenkomst vooraf? Is zij daarop gevolgd? Had zij

---

1) Ik cursiveer.

2) Volgens vs. 12 schijnt de gemeente deze samenkomst te hebben bijgewoond. Dat de traditioneele tekst van Hand. XV niet in orde is, heeft Prof. Völter nog zeer onlangs aangetoond (T. a. pl. S. 133 ff.)

3) Vgl. zijn belangrijke Artt. in het Zeitschr. f. Wissensch. Theol. 1882. IV. S. 436 ff.

4) Pfleiderer. T. a. pl. 2. S. 249 f.

plaats tusschen de openbare samenkomsten in? Zimmer [1]) en Pfleiderer stellen zich de zaak aldus voor. Na de heftige tooneelen in de bijeenkomst der gemeente zullen de Apostelen en eenige andere notabelen (die de brief aan de Gal. niet uitsluit) een private samenkomst hebben gehouden en hierin met Paulus een vergelijk hebben getroffen, waarop de openbare debatten zullen heropend zijn en thans tengevolge van de bemiddeling der zuilen-Apostelen een voor Paulus gelukkige uitkomst hadden. Hoe men zich intusschen de verhouding van beide samenkomsten hebbe te denken, zegt Pfleiderer, de hoofdzaak staat vast: De opgaven van Gal. zijn met die der Hand. zeer wél vereenigbaar; volgens beide berichten hadden er private en officieele onderhandelingen plaats. Ik geloof niet, dat hiertegen iets met recht kan worden ingebracht en kan daarom het bezwaar van Steck niet als argument tegen de echtheid van Gal. toelaten.

In nauw verband met de wijze, waarop Paulus met de beide corporaties onderhandelde, staat volgens Steck de vraag welke onderwerpen daarbij ter sprake kwamen. Toegestemd, zegt hij, dat de onderhandelingen privaat en officieel waren, maar dan weten de berichten toch niets van een zaakrijk verschil, in dezen zin, dat de Hand. niet spreken van de positie en de Apostolische autoriteit van Paulus en Gal. niets weet van den eisch der besnijdenis. Want wanneer Paulus in Gal. II, 2 zegt, dat hij der gemeente en afzonderlijk den δοκοῦντες het Evangelie voorlegde, hetwelk hij onder de Heidenen predikte, blijkt hieruit, dat in beide samenkomsten *hetzelfde* onderwerp moet besproken zijn. Hetgeen Paulus der gemeente te Jeruzalem voorlegt, hetzelfde legt hij ook den δοκοῦντες voor. Bovendien bewijzen het gemis aan samenhang in Gal. II, 2—6, de bekende syntaktische zwarigheden, welke deze verzen aanbieden, dat wij hier geen oorspronkelijk bericht van Paulus zelven hebben.

Dat de traditioneele tekst van Gal. II, 2 vv. zwarigheden

1) Zimmer, Galaterbrief und Apostelgeschichte. 1882. S. 136 f.

aanbiedt, stem ik onmiddellijk toe. Volgens vs. 2 gaat Paulus naar Jeruzalem, volgens vs. 3 werd Titus niet genoodzaakt zich te laten besnijden, hetgeen ons ook te Jeruzalem verplaatst, maar in vs. 4 treden de ψευδαδελφοί op, die de Paulinische vrijheid bespiedden, hetgeen ons weder naar Antiochië terugvoert. Deze bezwaren worden echter bevredigend opgelost, wanneer wij met Sulze [1]) e. a. vs. 3 na vs. 5 plaatsen. Maar laat ik liever vragen: bewijzen dan deze bezwaren of de anakoloeth in vs. 4 en 6, dat wij hier geen bericht van Paulus zelven hebben? Is de brief aan de Gal. dan de vrucht van bedaard, rijp overleg? Wijst niet de omstandigheid, dat het heden zich bij Paulus telkens met de herinnering van het verleden kruist, dat de Apostel in een staat van hooge overspanning verkeerde? Juist de onregelmatigheden zijn een bewijs voor de authentie en onverklaarbaar bij een lateren Paulinist, die den tijd had, zijn gedachten te ordenen. Steck erkent zelf [2]), dat Paulus een „levendige persoonlijkheid" was, maar wat zijn aan een levendige persoonlijkheid meer eigen dan juist stylistische onregelmatigheden? Wanneer onze stijl, de vrucht van studie en nadenken, niet geheel zuiver is, wie zal het dan Paulus aanrekenen, dat hij, medegesleept door zijn indrukken, overweldigd door zijn aandoeningen, gedreven beurtelings door liefde en toorn, stylistische onregelmatigheden begaat, nog wel in een brief, een vertrouwelijk schrijven, de vrucht van eenige uren? Wie zal dit met recht tegen de echtheid kunnen aanwenden?

Dat eindelijk de onderhandelingen met de gemeente en de δοκοῦντες over hetzelfde onderwerp (Paulus' prediking onder de Heidenen) zullen geloopen hebben en de Hand. niets zullen weten van de positie en de Apostolische autoriteit van Paulus, Gal. niets van den eisch der besnijdenis, wil ik voor 't oogenblik toegeven. Maar wat bewijst dit dan nog? Immers niets anders dan dat beide geschriften geheel

1) In Weisse, Beiträge zur Kritik der paulinischen Briefe. S. 17. Anm.
2) Steck, Der Galaterbrief. u. s. w. S. 369.

binnen hun bestek zijn gebleven, in dezen zin, dat de Hand., overeenkomstig hun objectief karakter, het zakelijke (de besnijdenis), Gal., overeenkomstig zijn persoonlijke strekking, het persoonlijke (de positie en Apostolische autoriteit van Paulus) op den voorgrond stellen. Afgezien hiervan is echter de bewering van Steck, althans wat Gal. betreft, onhoudbaar. Deze geleerde gaat uit van de onjuiste veronderstelling, dat de verhouding tusschen de officieele en private samenkomsten en de onderwerpen, welke in beide behandeld werden, duidelijk zijn aangegeven, hetgeen, zooals ik boven aantoonde, niet het geval is, noch in de Hand., noch in Gal. Dat volgens Gal. de questie der besnijdenis behandeld werd, blijkt afdoende uit het bericht over de besnijdenis van Titus en het voorafgaande ἀλλ'οὐδὲ (II, 3). Steck houdt zich uitsluitend aan vs. 2 tot schade van een juiste kennis der feiten. Om een volledige voorstelling van het gebeurde te verkrijgen, moeten wij de gansche pericope raadplegen. De berichten der Hand. zijn, ik erken het, in zake de positie en de Apostolische autoriteit van Paulus niet zoo duidelijk als Gal. in zake de besnijdenis. Toch hebben wij in Hand. XV, 4. 5. 12 een wenk, dat de positie van Paulus als Heiden-Apostel niet geheel buiten debat kan gebleven zijn. Beide questiën hingen trouwens zoo nauw samen, dat zij niet wel van elkander konden afgescheiden worden. Bestond het kenmerkende van Paulus' evangelie en van zijn Apostolisch optreden niet juist hierin, dat hij de Heidenen in de gemeente opnam, zonder hun de besnijdenis op te leggen? Ja, het geschil over de besnijdenis vond in laatste instantie zijn oorsprong in het optreden en de zegenrijke werkzaamheid van Paulus. Is het dan waarschijnlijk, dat, waar het materieele beginsel (de besnijdenis) ter sprake kwam, het meer formeele beginsel (de positie van Paulus) geheel buiten debat zal gebleven zijn?

Het derde punt, hetwelk in dit verband onze aandacht vraagt, betreft *den uitslag der onderhandelingen*. Volgens Gal. was de uitslag voor Paulus inderdaad verblijdend. Wel eischten

de ψευδάδελφοι, hierin waarschijnlijk gesteund door een deel van de Jeruzalemsche gemeente, de besnijdenis van de Christenen uit de Heidenen (dit veronderstelt ἀλλ᾽οὐδέ vs. 3), maar deze eisch werd afgewezen [1]), en toen zij dan toch, bij wijze van concessie van den kant van Paulus, althans de besnijdenis van zijn reisgenoot Titus eischten [2]), werd ook dit met alle beslistheid geweigerd. De δοκοῦντες legden hem niets op. Integendeel. Toen zij van de vruchten van zijn zendingsarbeid hoorden en daaruit de overtuiging erlangden, dat hem — in den weg Gods — het Evangelie der voorhuid was toevertrouwd, gelijk aan hun dat der besnijdenis, gaven zij hem en Barnabas de rechterhand der gemeenschap ten teeken van de broederlijke erkenning van hun Apostelschap onder de Heidenen, opdat deze tot de Heidenen zouden gaan en zij tot de besnijdenis, onder beding evenwel, dat er bij verschil van werkkring een gemeenschap der liefde zou wezen en Paulus en Barnabas de armen (van Judéa) zouden gedenken (Gal. II, 6—10). Zoo was dan Paulus, zegt Steck, geen duimbreed geweken en had hij het volle Apostelschap voor zichzelven verworven. Hij bepaalde met de zuilen-Apostelen het wederzijdsche arbeidsveld: ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν en beloofde grootmoedig en nederbuigend alleen stoffelijken steun. Concessies deed hij niet. Hij kwam, zag en overwon.

En waarin bestond zijn zege? Hierin dat hij, zonder zich

---

1) Wie dezen eisch afwezen, wordt niet gezegd. Prof. Cramer meent (T. a. pl. blz. 57): de δοκοῦντες, omdat deze er alleen over te zeggen hadden. Waarom alleen deze? De gemeente zal in deze belangrijke zaak m. i. wel een woordje medegesproken hebben. Nam zij niet levendig deel aan de behandeling van hare aangelegenheden? Was Paulus niet naar Jeruzalem gekomen ook om den geloovigen aldaar zijn Evangelie voor te leggen? Ik acht het zelfs hoogst waarschijnlijk dat er een betrekkelijk aanzienlijke minderheid voor de besnijdenis van de Christenen uit de Heidenen zal geweest zijn. Zouden de παρείσακτοι ψευδάδελφοι anders wel zooveel invloed gehad hebben? Vgl. ἠναγκάσθη Gal. II, 3.

2) Dat de besnijdenis van Titus niet voor een „Seitenstück" van de besnijdenis van Timotheüs kan gehouden worden, heeft Dr. Baljon aangetoond (T. a. pl. blz. 158 v.)

om de andere Apostelen te bekommeren, tot de Heidenen kon gaan, onder hen gemeenten stichten, zonder ze tot de besnijdenis en het houden der Joodsche Wet te verplichten. Maar hoe was de verdeeling bedoeld? In geografischen zin, zoodat de zuilen-Apostelen zich uitsluitend zouden bepalen tot Palaestina, Paulus tot het buitenland. Maar de zuilen-Apostelen konden zich een dergelijke beperking van arbeidsveld moeielijk laten welgevallen en inderdaad hebben zij dit ook niet gedaan: men denke aan de prediking van Petrus Hand. VIII en X, aan het zendingsbevel van de scheidenden κύριος Matth. XXVIII, 19 en aan de zendingsreizen van Cephas, van de Apostelen en de broeders des Heeren volgens 1 Kor. IX, 5. Is dan een ethnografische verdeeling bedoeld? Maar in dit geval zouden Paulus en de zuilen-Apostelen in dezelfde stad ieder een gemeente hebben kunnen stichten, een Heidensch-Christelijke en een Joodsch-Christelijke: twee gemeenten alzoo op één en dezelfde plaats, hetgeen natuurlijk ondenkbaar is en Paulus zou hebben doen vragen: is Christus gedeeld (1 Kor. I, 13)? In de Hand. echter hebben wij een verdrag, dat de questie inderdaad oplost en in den na-apostolischen tijd van kracht was, zoodat wij ook hier de voorkeur hebben te geven aan de voorstelling van dat geschrift.

Of het bericht van de Hand. inderdaad de voorkeur verdient, zullen wij straks zien. Thans bepalen wij ons uitsluitend tot Gal. De Apostel had verkregen wat hij wenschte. Hij was naar Jeruzalem opgegaan om der gemeente, in 't bijzonder den δοκοῦντες zijn Evangelie voor te leggen en had nu de voldoening, dat beiden het goedkeurden. De zelfstandigheid van zijn Heiden-Apostelschap, het zelfstandig bestaan van Heiden-Christelijke naast Joodsch-Christelijke gemeenten was erkend. Voor de Heidenen had hij de vrijheid verworven om zonder de besnijdenis tot de gemeente toe te treden. „En dit was een groote vooruitgang, een groote concessie van den kant der Christenen uit de Joden, een daad van gehoorzaamheid aan den geopenbaarden en uit de realiteit der feiten gebleken Goddelijken wil, een daad van zelf-

verloochening met het oog op hunne Joodsche vooroordeelen. Zij erkenden thans een Christendom buiten het Jodendom, erkenden dus, dat het Christendom tegenover het Jodendom iets nieuws was en boven de tegenstelling van Jodendom en Heidendom verheven. Terwijl zij tot dusver onder het Christendom alleen het in den Messias geloovende Jodendom verstonden, en zelfs niet gedacht hadden aan de mogelijkheid van een geloof in den Messias buiten het geloof in de Joodsche Wet om, erkenden zij thans de Heiden-Christelijke gemeente als een gemeente van geloovigen in den Messias, los van de Wet, die met de moedergemeente verbonden was door het gemeenschappelijk geloof in Jezus als den Messias en op grond hiervan door de gemeenschap der liefde. En hiermede was de grondslag gelegd voor de eenheid en zelfstandigheid der Christelijke Kerk als een nieuwe godsdienstige gemeenschap in onderscheiding van Joden en Heidenen" [1]). Het motief tot deze concessies noemt Paulus Gal. II, 7 v.: „Toen zij zagen, dat mij het evangelie der onbesnedenen was toevertrouwd, gelijk Petrus dat der besnijdenis — want die met Petrus werkte voor het apostelschap onder de besnedenen, werkte ook met mij voor de Heidenen — en toen zij vernamen, welke genade mij gegeven was..." De Apostelen hielden rekening met de ervaring, met den uit de daadzaken gebleken Goddelijken wil en met de geschiktheid van Petrus om het Evangelie aan de Joden, van Paulus om het aan de Heidenen te brengen. Feitelijk bleef dus de toestand in statu quo. Petrus was de Apostel der besnedenen en hij bleef het; Paulus had, in onderscheiding van de oudere Apostelen, vooral onder de Heidenen gearbeid en volgens het verdrag zou hij hiermede voortgaan, maar terwijl hij vroeger privatiseerde, was nu zijn Heiden-Apostelschap en het zelfstandig bestaan van het Heiden-Christendom officieel erkend. Men heeft gevraagd of de scheiding geografisch dan wel ethnografisch bedoeld is en Steck ontleent aan de bezwaren, welke uit elke verdeeling noodzakelijk moesten

1) Pfleiderer. T. a. pl. S. 94.

voortvloeien, een argument tegen de authentie van Gal. Wieseler [1]), Grimm [2]), Zimmer [3]) en in ons vaderland Cramer [4]) vatten de scheiding op in geografischen, anderen in ethnografischen zin, terwijl Ritschl, Schmidt, Keim en Holtzmann [5]) beweren dat Jacobus aan een ethnografische, Paulus aan een geografische scheiding gedacht heeft. Bewijst deze dissensus reeds dat de ware bedoeling moeielijk met zekerheid is te bepalen, wanneer ik een keus moest doen, zou ik de voorkeur geven aan de laatste opvatting, maar liever laat ik de vraag voor hetgeen hij is, om twee redenen. Vooreerst omdat men te Jeruzalem de questie kennelijk niet zoo principieel heeft opgevat, ten andere omdat de vraag in welken zin de scheiding bedoeld is, uitsluitend van uitwendige gezichtspunten uitgaat (Pfleiderer). De verdeeling ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν stond niet op zichzelf, was niet uitsluitend gegrond in den uit de ervaring gebleken Goddelijken wil en de geschiktheid van Petrus om den Joden, van Paulus om den Heidenen het Evangelie te verkondigen, maar ook in de dogmatische overtuiging der Apostelen. Men had n.l. een bepaling gemaakt, maar ook een bepaling verzwegen. Zij betrof de bindende kracht van de Joodsche Wet voor de Christenen uit de Joden. De Jeruzalemsche overeenkomst had alleen aan de Christenen uit de Heidenen, niet aan die uit de Joden dispensatie verleend van de Joodsche voorschriften. Dat de Joden-Christenen deze zouden opvolgen, wel niet als voorwaarde ter zaligheid (want dan had men die uit de Heidenen daaraan moeten binden), maar toch als Goddelijke, aan Israël gegeven verordeningen, stond bij Jacobus stilzwijgend vast. De oudere Apostelen konden de Christenen uit de Joden niet van de Joodsche Wet ontslaan, zonder te breken met hun eigen verleden en de prerogatieven, welke God aan Israël verleend had. Trouwens, wanneer zij even-

---

1) Komment. über den Brief Pauli an die Galater. 1859. S. 24.
2) Theol. Stud. u. Krit. 1880. 3. S. 417.
3) T. a. pl. S. 64. 4) T. a. pl. blz. 88. 5) T. a. pl. 1883. 2. S. 148.

zoo over de Wet gedacht hadden als Paulus, was de scheiding van arbeidsveld overbodig geweest en hadden zij evengoed tot de Heidenen kunnen gaan als Paulus tot de besnedenen. (Pfleiderer). En toch, dit willen, dit doen zij niet. Ofschoon zij meerderen in aantal zijn, beperken zij zich tot de Joden en laten aan Paulus de gansche Heiden-wereld over. Ook uit het oogpunt van de Joodsche Wet bleef dus de toestand vrij wel in statu quo. Zij bleef bindend voor de Christenen uit de Joden, terwijl de dispensatie voor de Christenen uit de Heidenen, welke vroeger officieus was, thans officieel was geconstateerd. Eigenlijk was men dus geen stap verder gekomen. De questie van het samenleven van Joden- en Heiden-Christenen werd niet eens aangeroerd: „Een dwaas besluit," zegt Steck, „dat ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν; wat was Paulus onpraktisch"; zelfs vraagt hij of de Apostelen dan blind en „kopflos" waren, dat zij in de questie van het samenleven van de Joden- en Heiden-Christenen niet ingingen. Ik antwoord: de Apostelen waren niet onpraktisch, niet blind, niet hersenloos. Wij hebben hier juist den praktischen zin en de helderheid van Paulus' blik te bewonderen, dat hij zich bij de gespannen verhoudingen tevreden stelde met hetgeen hij gevraagd had: de dispensatie voor zijn Heiden-Christenen van de besnijdenis en de Joodsche Wet. Hij mocht voortgaan, gelijk hij gedaan had. Dat was hem genoeg. Wanneer hij de questie principieeler gesteld had, zou hij waarschijnlijk niet hebben verkregen wat hij wenschte. Hij stelde het meerdere niet opdat het mindere hem niet zou ontgaan. Ook was hij niet naar Jeruzalem gekomen om over de bindende kracht van de Wet voor de Christenen uit de Joden te onderhandelen of om speciale voorschriften in zake het samenleven van Joden- en Heiden-Christenen in één gemeente te vragen, maar om den geloovigen te Jeruzalem, κατ' ἰδίαν τοῖς δοκοῦσιν zijn Evangelie-prediking voor te leggen. En ook de oudere Apostelen brachten het punt van het samenleven niet ter sprake, daar bij name Jacobus zeer goed moet ingezien hebben dat de gebondenheid aan de Joodsche voorschriften, waartoe hij de

Joden-Christenen blijvend wilde verplichten, bij Paulus tegenstand zou vinden. Misschien ligt er in de bepaling van de gemeenschappelijke zorg voor de armen van Judéa wel een wenk, dat de Apostelen de bezwaren gevoeld hebben. „Die Möglichkeit eines Abschlusses, welcher noch so viel der Zukunft überliess, mag sich erklären, wenn man an die Erwartung denkt, dass die Wiederkunft des Herrn in Kürze alles zurecht bringen werde," zegt Weizsäcker [1]), waaraan Holtzmann insgelijks zeer terecht deze woorden toevoegt: „Das Decret war nämlich nicht mehr und nicht weniger provisorisch, als der ganze irdische Bestand des Reiches Gottes in jenen Tagen ein provisorischer war" [2]).

Pfleiderer e. a. meenen, dat in Gal. II, 7. 8 sprake is van twee evangeliën, een paulinisch evangelie, „des gesetzesfreien Heidenchristenthums" en een petrinisch evangelie „des gesetzestreuen Judenchristenthums." Dit zou juist zijn, wanneer de oudere Apostelen aan de onderhouding van de Joodsche Wet de *σωτηρία* verbonden hadden, zooals de dwaalleeraars volgens Hand. d. Ap. XV, 1, maar dit deden zij niet, want zij erkenden de Heiden-Christelijke gemeenten en het Apostelrecht van Paulus. En dat zij het arbeidsveld aldus zullen verdeeld hebben, ten einde het Joden-Christendom voor alle storende invloeden van Heiden-Christelijke zijde te bewaren, is in tegenspraak met de hooge stemming, welke het *διδόναι τῆς δεξιᾶς κοινωνίας* veronderstelt. Het eigenaardige van het verdrag ligt hierin, dat het de toestanden liet, zooals deze feitelijk waren, en alleen de hoofdbeginselen vaststelde. Wanneer er in Palaestina alleen Joden en Joden-Christenen, in de Heidenwereld alleen Heidenen en Heiden-Christenen geweest waren, was de Jeruzalemsche overeenkomst inderdaad uitvoerbaar geweest, maar nu er in Palaestina ook Heidenen en daarbuiten ook Joden en Joden-Christenen waren, leed de theorie schipbreuk op de praktijk. Dit bleek zeer spoedig uit

---

1) T. a. pl. S. 163.   2) T. a. pl. S. 150.

IV. Het conflict te Antiochië.

De geschiedenis van het conflict is bekend. Cephas komt naar Antiochië en houdt hier tafelgemeenschap met de Christenen uit de Heidenen. Zoodra echter eenigen van Jacobus gekomen waren, onttrok hij zich en zonderde zich af uit vrees voor hen, die uit de besnijdenis waren. Ook de overige Joden huichelden met hem, zoodat zelfs Barnabas werd medegesleept. Hiertegen treedt Paulus op. Ziende dat zij niet recht wandelden overeenkomstig de waarheid des evangelies, zeide hij tot Cephas in tegenwoordigheid der gemeente: Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐχ' Ἰουδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν (Gal. II, 11—14).

Dit bericht geeft aan Steck de volgende bedenkingen in de pen. De Handelingen der Apostelen weten niets van een dergelijk conflict tusschen Paulus en Petrus te Antiochië. Na het apostelconvent keeren Paulus en Barnabas naar Antiochië terug, in vereeniging met leden van de Jeruzalemsche gemeente, onder wie niet Petrus, maar Judas en Silas als overbrengers van het Aposteldecreet genoemd worden. De Hand. weten niets van hetgeen Gal. bericht. De toongevende kritici trachten dit verschijnsel aldus te verklaren, dat de auteur der Hand., beide groote Apostelen willende verheerlijken, opzettelijk zal hebben gezwegen van een voorval als dit, hetwelk met de tendenz van zijn boek in zoo scherpe tegenspraak is. Hij zal dit gemis vergoed hebben door het bericht van het geschil tusschen Paulus en Barnabas (Hand. XV, 35—39). En al is het ook dat de homiliën van Clemens (XVII, 19) het conflict veronderstellen, zoo blijven er toch verscheidene bezwaren over. Vooreerst is de tijdsbepaling ὅτε δὲ ἦλθεν onduidelijk. Wanneer is Cephas naar Antiochië gekomen? Onmiddellijk na het Apostelconvent of veel later, na den terugkeer van de tweede zendingsreis Hand. XVIII, 22? Bovendien is het verhaal zelf onduidelijk. Hoe kan Paulus zeggen: Indien gij, een Jood, Heidensch en niet Joodsch leeft, wat dwingt gij dan de Heidenen op Joodsche

wijze te leven. Cephas leefde niet meer op Heidensche maar op Joodsche wijze. Het praesens ζῇς is moeielijk te rechtvaardigen. Voorts deed Petrus niet wat Paulus hem verwijt en drong hij den Heiden-Christenen de Wet niet op. Ook blijkt uit het verhaal niet hoever de rede van Paulus loopt. Het gansche bericht is duister: in vs. 15—21 wordt geen acht geslagen op het gebeurde te Antiochië. Op grond van deze bezwaren meent Steck dat wij hier geen bericht van Paulus hebben.

Voordat ik deze bezwaren wederleg, moet ik herinneren dat Steck twee dingen erkent: primo, dat het gebeurde zich kan hebben toegedragen, zooals Gal. bericht, daar de brief van een Apostolisch decreet en van de vier onthoudingen niets afweet [1]), secundo, dat de onduidelijkheid van het gansche verhaal, inzonderheid van de tijdsbepaling H. II, 11 gedeeltelijk een gevolg is van den vorm, waarin Paulus zijn berichten heeft gegeven, dien van een brief. Paulus wilde kennelijk geen aaneengeschakeld verhaal geven van hetgeen hij destijds gedaan had maar deelt alleen mede wat voor zijn oogmerk dienstig is. Ter wederlegging van de overige bezwaren diene het volgende.

De afvaardiging van de lieden van Jacobus moet met het op het Apostelconvent te Jeruzalem behandelde in het nauwste verband hebben gestaan, want alleen in deze veronderstelling valt op het gedrag van Cephas het noodige licht [2]). Zeer waarschijnlijk had Jacobus, het hoofd van de Jeruzalemsche gemeente en bij uitstek gehecht aan de Israëlitische traditiën en het in acht nemen der Wet door de Christenen uit de Joden, van de vrijzinnige handelingen van Cephas gehoord en de τινὰς naar Antiochië gezonden opdat deze zich met eigen oogen van den staat van zaken zouden overtuigen. Dat Jacobus inderdaad een streng wettisch man was, blijkt uit Joseph. *Ant.* XX, 9, 1. en dat hij op het Apostelconvent de bindende kracht van de Joodsche Wet en hare voorschriften voor de Christenen uit de Joden stilzwijgend ver-

1) Steck. S. 116. 2) Grimm. T. a. pl. S. 427.

onderstelde en veronderstellen moest, zagen wij boven. Paulus had zich om praktische redenen daarover niet uitgelaten, maar uit de erkenning van zijn Apostelrecht en de dispensatie van de Joodsche voorschriften aan de Christenen uit de Heidenen terecht de gevolgtrekking gemaakt, dat het onderscheid tusschen Joden- en Heiden-Christenen was weggevallen en de Joden-Christenen aan de maaltijden der Heiden-Christenen mochten deelnemen. Toen dus Cephas eerst ἐθνικῶς leefde en hiermede toonde het met Paulus eens te zijn, was dit voor den Apostel een reden van blijdschap, maar des te grooter moest dan ook zijn verontwaardiging zijn, toen Cephas, uit vrees voor de lieden van Jacobus, zich terugtrok en ook de overige Joden-Christenen, die hem in zijn vrijzinnige praktijken gevolgd waren, zich afzonderden, zoodat zelfs Barnabas, Paulus' getrouwe metgezel en geestverwant medegesleept werd. Dat Cephas zich afzonderde, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, teekende gemis aan moed, en toch is het niet dit, waarover Paulus hem berispt. Hij verwijt hem zijn gebrek aan consequentie, de onhoudbaarheid van zijn standpunt: εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς καὶ οὐχ' Ἰουδαϊκῶς, τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν. Hoe hebben wij het praesens ζῇς te verklaren? Steck ontleent hieraan een bezwaar tegen de authentie van Gal. en vraagt: hoe kon Paulus zeggen dat Cephas ἐθνικῶς leefde, daar hij het destijds juist niet meer deed en begonnen was met op Joodsche wijze te leven. Prof. Cramer meent dat wij hierbij niet, althans niet uitsluitend hebben te denken aan Petrus' eerste handelwijze te Antiochië. „Paulus" — zegt Cramer — „heeft het oog op de gansche leefwijze van Petrus, waarvan die eerste vrijzinnige daad te Antiochië slechts het natuurlijke uitvloeisel was. Paulus had Petrus reeds te Jeruzalem leeren kennen als iemand die ἐθνικῶς leefde".... [1]) Ik erken, dat deze verklaring veel heeft, waardoor zij zich aanbeveelt. Paulus had herhaaldelijk met Petrus verkeerd (Gal. I, 18, II, 9). Ja, wanneer Petrus reeds te Jeruzalem ἐθνικῶς had geleefd, moest

1) T. a. pl. bl. 112.

Paulus het des te meer in hem berispen, dat hij nu 'ιουδαϊκῶς leefde, en nog wel te Antiochië, waarheen de strijd over de besnijdenis was overgebracht en de indruk van dat geschil destijds nog wel niet geheel zal uitgewischt zijn. Toch kan ik mij in de verklaring van mijn geachten ambtgenoot niet vinden. Hoe, zoo vraag ik mij af, zal Petrus, een van de Zuilen-Apostelen en hoofden der gemeente ἐθνικῶς — d. i., wat men er ook onder versta, toch altijd: niet 'ιουδαϊκῶς — geleefd hebben te Jeruzalem, onder den rook van altaar en tempel, toen het Christendom nog geheel in de windsels van het Jodendom lag? Is dit aannemelijk bij den Apostel, dien Paulus uitdrukkelijk „den Apostel der besnedenen" noemt, in die dagen, toen er, zooals wij op grond van Gal. II, 3 moeten veronderstellen (zie boven), ook in de Jeruzalemsche gemeente een tamelijk aanzienlijke minderheid voor de besnijdenis der Heiden-Christenen was? Is het waarschijnlijk, dat Petrus, die zoo weinig volgens een vast beginsel handelde, Petrus, de Israëliet van den echten stempel, zich van zijn Joodsche geloofsgenooten zal afgescheiden hebben en ἐθνικῶς geleefd? Cramer vraagt: „Wanneer nu het ἐθνικῶς ζῆν van Petrus alleen betrekking heeft op den tijd, dat hij met de Heiden-Christenen tafelgemeenschap hield, hoe kon Paulus het dan zoo vreemd, zoo raadselachtig, zoo inconsequent vinden, dat hij de Heidenen noodzaakte op zijn Joodsch te leven? Petrus zou immers terstond hierop hebben kunnen antwoorden: lieve broeder, er is van inconsequentie geen sprake; toen ik met de Heidenen aanzat, heb ik er niet aan gedacht, de Heidenen te noodzaken op zijn Joodsch te leven, maar nu is het iets anders; nu ik zelf mijn dwaling heb ingezien, nu kan men tegen mij inbrengen, dat ik door mijn voorbeeld de Heidenen noodzaak om op zijn Joodsch te gaan leven. Maar dat is geen inconsequentie! Beschuldig mij van onstandvastigheid, van gebrek aan vaste beginselen, van menschenvrees als gij wilt — maar inconsequent ben ik niet". [1]) Paulus zou hierop geantwoord hebben: „Uwe men-

1) Cramer. T. a. pl. blz. 110 v.

schenvrees, lieve broeder, ofschoon op zichzelf treurig genoeg, is voor mij bijzaak, want zij is het uitvloeisel van een beginsel. En voor dat beginsel kom ik op. Te Jeruzalem hebt gij met de anderen de gelijkheid van de Joden- en Heiden-Christenen erkend en dit beginsel verzaakt gij nu, want door u te onttrekken aan de gemeenschap der Heiden-Christenen geeft gij den indruk, dat zij niet de rechte broeders zijn en 'ιουδαϊκῶς moeten leven om als volle burgers van het Messiasrijk te worden erkend". Dat Paulus in dezen geest zou geantwoord hebben, ja geantwoord heeft, blijkt uit het vervolg van zijn rede, waarin hij niet tegen menschenvrees, huichelarij en dergelijke karakterfouten waarschuwt, maar tegen het onlogische van een dogmatisch standpunt, dat de werken der Wet met het geloof in Christus wil vereenigen. Op deze gronden kan ik mij niet met de verklaring van Prof. Cramer vereenigen en meen dat het ἐθνικῶς ζῆν wel degelijk slaat op hetgeen Petrus gedaan had, toen hij te Antiochië was. Waarom kan het intermezzo van het συνησθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν geen ζῆν genoemd worden [1]? Wij weten immers niet hoe lang het geduurd heeft. Elders [2]) erkent Prof. Cramer zelf, dat Petrus *geruimen tijd* [3]) te Antiochië dat vrije leven moet geleid hebben. — Te Jeruzalem leefde Petrus 'ιουδαϊκως, maar toen hij te Antiochië onder den indruk van het frissche geloofsleven der gemeente gekomen was, begon hij ἐθνικῶς te leven. Juist dit ἐθνικῶς ζῆν van Petrus bewijst, dat de verhouding van de Joden-Christenen tot de Heiden-Christenen in de samenkomsten te Jeruzalem niet ter sprake gekomen is en dientengevolge dit punt niet tot het bewustzijn van Petrus was doorgedrongen. Jacobus begreep de zaak beter. En wat het bezwaar van Steck, het praesens ζῇς aangaat, vergete men niet, dat Paulus hier uit het geheugen citeert en de praesentia ζῇς en ἀναγκάζεις bezigt om het onlogische van Petrus' standpunt en het inconsequente van diens gedrag dus te duide-

1) Cramer. T. a. pl. blz. 109.
2) Blz. 101. 3) Ik cursiveer.

lijker te doen uitkomen. Prof. Cramer begrijpt de uitdrukking ἐθνικῶς ζῆν niet. Mij dunkt, ἐθνικῶς ζῆν is het oppositum van ’ιουδαϊκῶς ζῆν en wordt genoegzaam bepaald door het voorafgaande συνεσθίειν μετὰ τῶν ἐθνῶν. — Dat wij niet weten hoever de rede van Paulus te Antiochië loopt en dat de uitdrukking „huichelen” voor het gedrag van Petrus te kras is (Steck), zijn bezwaren van ondergeschikt belang. Het eerste is waar, maar kan met het oog op de geirriteerde stemming, waarin Paulus verkeerde, toen hij Gal. schreef, geen argument tegen de echtheid zijn. Ook hier kruist zich bij Paulus het tegenwoordige met de herinnering van het verleden. De bestraffingsrede tot Petrus gaat ongemerkt over in een aan de behoeften der Galatiërs beantwoordende uiteenzetting van de gerechtigheid des geloofs. En op het verwijt van hypokrisie legge men niet al te veel nadruk. Ook Paulus doet dit niet. Zooals ik zoo even herinnerde, berispt Paulus niet een karakterfout in Petrus, maar het onlogische en het onhoudbare van diens standpunt. In het vervolg van zijn rede ijvert de Apostel niet tegen huicheling enz., maar tegen de onmogelijkheid om de werken der Wet met het geloof in Christus te vereenigen. Toch wil ik daarom de uitdrukking niet vergoelijken, welke de Apostel twee malen gebruikt. Paulus hield den standaard der eerlijkheid hoog. Petrus deed zich hier anders voor dan hij zich te Jeruzalem voorgedaan had, wel is waar uit gemis aan inzicht in de beteekenis der gesloten overeenkomst, maar dit deed volgens Paulus niets af aan het feit, dat hij te Jeruzalem en in den aanyang te Antiochië de gelijkheid van Joden- en Heiden-Christenen had erkend en nu dit beginsel verloochende door zich bij de Joden-Christenen aan te sluiten en hierdoor het vermoeden te wettigen, dat zij beter Christenen waren dan de Christenen uit de Heidenen. Het gedrag van Petrus moest bij Paulus te meer tegenstand vinden, daar Petrus een van de hoofden der moedergemeente en dus ook te Antiochië een man van gezag was.

Ik heb getracht de bezwaren te wederleggen, welke Prof. Steck tegen de echtheid van Gal. heeft ingebracht en kwam

daarbij tot het resultaat, dat de tegenstrijdigheden tusschen Gal. en de Hand. ons niet tot de erkenning van de onechtheid van Gal. verplichten. Dat er nog altijd moeielijkheden overblijven, wordt hiermede volstrekt niet ontkend. Ik treed niet op als apologeet, zooals Zimmer [1]), en wensch mij te wachten voor een harmonistisch geknutsel, waarmede het Nieuwe Testament niet gediend wordt. In het eerste gedeelte van mijn onderzoek heb ik reeds enkele bijzonderheden genoemd, ten aanzien waarvan Gal. en de Hand. van elkander verschillen. Volgens de Hand. bleef Paulus een tamelijk korten tijd te Damascus (IX, 20 v.); volgens Gal. bleef hij drie jaren van Jeruzalem verwijderd (I, 18). Volgens Gal. reisde Paulus van Damascus naar Arabië (I, 17); volgens de Hand. ging hij direct van Damascus naar Jeruzalem (IX, 25 v.). Volgens Gal. zag hij te Jeruzalem alleen Petrus en Jacobus (I, 18 v.); volgens de Hand. werd hij door Barnabas ingeleid bij de Apostelen (IX, 27), met wie alleen het Apostelcollege kan bedoeld zijn. Bij deze verschilpunten komen volgens dit gedeelte van mijn onderzoek nog Gal. II, 10: *μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν, ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι*, waarvoor wij tusschen het Apostelconvent en den brief aan de Gal. geen bewijs hebben [2]), en het decreet van de vergadering te Jeruzalem (Hand. XV, 23 vv.), waarvan Gal. niet weet, ja dat door Gal. II, 6b schijnt uitgesloten en waarover de Paulinische brieven een volstrekt stilzwijgen bewaren [3]). Steck stelt, evenals Loman e. a., in zake deze verschilpunten de berichten der Hand. boven die van Gal. en kent aan de eerste een betrekkelijke geloofwaardigheid toe. Wel zijn zij niet volkomen betrouwbaar, wel zijn de feiten gekleurd en verhaalt Lucas niet geheel objectief, maar de

---

1) In zijn meermalen aangehaald geschrift Galaterbrief und Apostelgeschichte. 1882.

2) Prof. Cramer wil bij dit *μνημονεύειν τῶν πτωχῶν* niet aan een collecte voor Jeruzalem gedacht hebben (t. a. pl. blz. 91); volgens Dr. v. Manen e. a. is het gansche vers geinterpoleerd.

3) Pfleiderer (t. a. pl. S. 254) tracht het decreet te redden en daarvoor een historischen grondslag te vinden, waarin hij m. i. niet is geslaagd.

slotsom is dan toch dat de Hand. de voorkeur verdienen. Mij rest nog dit gedeelte van 's mans betoog te bespreken en de algemeene beginselen te toetsen, welke Steck hierbij gesteld en gevolgd heeft.

De Hand. meer betrouwbaar dan Gal. De eerste indruk, dien deze bewering maakt, is niet gunstig. Terwijl de echtheid van Gal. van Marcion tot de dagen van Baur en daarna zoo vaststond als een dogma, was de geloofwaardigheid der Hand. in de laatste decenniën uiterst verdacht. Vooral Zeller [1]) heeft al zijne geleerdheid en scherpzinnigheid aangewend om te bewijzen dat Paulus hier zooveel mogelijk Petrinisch, Petrus zooveel mogelijk Paulinisch zal voorgesteld zijn. De onbekende auteur had tegenover een wonder van Petrus een dergelijk wonder van Paulus gesteld, over het conflict te Antiochië een sluier geworpen, de leer en lotgevallen van beide Apostelen met elkander in overeenstemming gebracht en hierdoor aan de Hand. het verzoenend karakter gegeven, dat zijn hoogtepunt bereikt in de beschrijving van het Apostelconvent Hand. XV. De strekking der Hand. was conciliatorisch, de betrouwbaarheid der feiten verdacht.

Nog verder dan deze irenisch-conciliatorische ging de tweede hypothese, welke in vrijzinnige kringen ook haar woordvoerders vond en zich als de apologetische bij uitnemendheid aanbeveelt [2]). Volgens deze zal het Boek der Hand. een protest zijn tegen de vervolgingen der Romeinen. Hiertoe toonde de schrijver aan dat het Christendom volstrekt geen staatkundige strekking had en dat de beste Christenen als Paulus niet slechts met de Romeinsche overheid op goeden voet hadden gestaan, maar zelfs het Romeinsche burgerrecht bezaten. De personen waren personificaties, de verhalen de uitdrukking van ideeën. Paulus was geen gestalte van vleesch en

1) Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht. 1854.

2) Vgl. in ons vaderland de Artt. van Dr. H. U. Meyboom. Theol. Tijdschrift. 1879.

bloed, maar de personificatie van het Christendom der 2de eeuw, dat, na met Jeruzalem gebroken te hebben, zijn heul van Rome verwacht. Kortom, volgens deze hypothese waren de feiten niet verdacht maar verdicht en de Hand. volstrekt onbetrouwbaar.

Zelfs *conservatieve* godgeleerden konden zich de beteekenis en het gewicht der bedenkingen niet ontveinzen. Ofschoon Weiss de authentie der Hand. handhaaft, zag hij zich toch tot de verklaring gedrongen „allerdings ist ihre Darstellung zuweilen eine ungenaue, wie sich noch aus den paulinischen Briefen erweisen lässt; über die Anfänge des Paulus, vielleicht auch über die Verhältnisse der zweiten Reise nach Jerusalem, über die Sendungen des Silas und Timotheus ist sie ungenau unterrichtet. Auch muss zugegeben werden, dass dem Erzähler die Verhältnisse der christlichen Urzeit vielfach nicht mehr vollkommen durchsichtig sind" [1]). En H. H. Wendt oordeelt: „Die Eigenthümlichkeit (der Hand.) besteht in einem gewissen idealisirenden und harmonisirenden Charakter des uns vorgezeichneten Geschichtsbildes" [2]). Dat er een zekere parallel tusschen de lotgevallen en handelingen van Petrus en Paulus bestaat, zegt hij verder, is niet te ontkennen; de details verraden zich vaak als een vrije compositie van den auteur [3]). — En al gebiedt nu de eerlijkheid te erkennen, dat van de kritische school mannen als Reuss, Grimm, Weizsäcker, Keim en vooral Pfleiderer [4]) de betrouwbaarheid der Hand. krachtiger handhaafden dan hunne geestverwanten, toch is de geest des tijds der Acta niet gunstig en de betrouwbaarheid der feiten in menig opzicht een open vraagstuk.

En wat doet nu Steck? Alsof er geen wolkje aan de lucht was, keert hij de zaak eenvoudig om en poneert zonder eenig bewijs de betrekkelijke geloofwaardigheid der Acta. Ziet,

---

1) B. Weiss. Einl. in dat N. T. 1886. S. 565.

2) Komment. v. Meyer. 1880. S. 3. 3) T. a. pl. S. 6.

4) Nog in zijn dezer dagen verschenen 2tte Aufl. van zijn Paulinismus Vgl. S. 500 ff.

dat gaat niet aan. „Die Apostelgeschichte," zegt hij, „muss also behufs ihrer historischen Verwerthung zuerst geprüft werden" [1]), en later verklaarde hij [2]) „Eine erneute Untersuchung der Acta erscheint auch mir als eine der dringendsten Aufgaben." Maar intusschen beroept hij zich op de Hand. alsof het pleit reeds beslecht was en hunne betrouwbaarheid zegevierend gestaafd. Prof. Steck had eerst een onderzoek moeten instellen naar de samenstelling der Acta, gelijk onlangs ten onzent Dr. van Manen [3]) deed, en de mate van historische betrouwbaarheid van dit bijbelboek scherper moeten bepalen. Nu heeft zijn beroep op de Hand. geen of slechts twijfelachtige waarde. Deze opmerking leidt mij van zelf tot een tweede, van verdere strekking.

Steck bezigt de Hand. als wapen tegen de echtheid van Gal. Dit is niet geoorloofd. Vooreerst niet van het standpunt van Steck zelven. Volgens hem ging de schrijver der Acta niet van zuiver historische gezichtspunten uit, stond hij kennelijk ver van de gebeurtenissen, die hij beschreef en putte hij uit bronnen, welke wij niet meer kunnen controleeren. Maar met deze praemissen benam Steck zich het recht om zich op de Hand. te beroepen. De geloofwaardigheid van Gal. te bestrijden met een beroep op de Hand., welker betrouwbaarheid evenmin vaststaat, is ongerijmd. Steck verwijt zijn tegenstanders, dat de authentie van Gal. een bloote veronderstelling is [4]), maar wat is die der Hand. volgens zijn eigen woord meer? De zaak wordt nog bedenkelijker, wanneer wij hooren welke hierbij zijn *maatstaf van historische betrouwbaarheid is.* Niet de deugdelijkheid zijner bronnen, want, gelijk wij boven zagen, moeten de bronnen nog onderzocht en getoetst worden, maar .... bij Hand. IX is zijn maatstaf de eenvoud en natuurlijkheid der verhalen [5]) — alsof een eenvoudig

1) Der Gal. br. S. 80. 2) Prot. Kirch. Zeit. 1889. 36.
3) Paulus. I. De Handelingen der Apostelen. 1890.
4) Der Gal. brief. S. 87.
5) Der Gal. brief. S. 91 f.

verhaal dan niet verdicht kan zijn; bij Gal. II, 2 in verband met Hand. XV, 1. 2 het gevoel [1]) — alsof in kritische questies hieraan het laatste woord toekomt; bij Hand. XV, 23 vv., dat wij hier werkelijk een overeenkomst hebben, die handen en voeten heeft, aan de oogenblikkelijke behoeften beantwoordt en de wederzijdsche rechten en plichten regelt [2]) — alsof hiermede de historische betrouwbaarheid afdoende gevindiceerd is. Wanneer Steck, de berichten van Gal. en Hand. over dezelfde gebeurtenissen in het leven van Paulus met elkander vergelijkende, de onbetrouwbaarheid van die in Gal. heeft aangetoond, besluit hij dat *dus* die der Hand. betrouwbaar zijn. Ook dit is niet juist en verraadt gebrek aan methode. Eindelijk is het niet geoorloofd om Gal. met de Hand. te bestrijden van wege het uiteenloopend *karakter* en de uiteenloopende *strekking* van beide geschriften. De Hand. willen een objectief exposé van de gebeurtenissen geven en zijn een historisch boek; Gal. is een brief en dogmatisch. Hier stipt Paulus de historische bijzonderheden slechts in zooverre aan als zij voor zijn doel dienstig zijn. De Apostel handhaaft de zelfstandigheid van zijn Apostelschap voor de Galatiërs, die — ook dit is karakteristiek met het oog op den inhoud — door zijn tegenstanders in zijn gedachtenwereld waren ingeleid. Maar dan moet toch, meent Steck, het historisch gedeelte van Gal. (H. I. II) met de Hand. overeenkomen.... Met uw verlof, in Gal. I. II is het historische bijzaak en ondergeschikt aan de dogmatisch-apologetische hoofdgedachte: Paulus' Evangelie niet van menschen, noch door een mensch. Bovendien loopt ook het karakter van beide geschriften te veel uiteen, dan dat wij het recht zouden hebben het eene met het andere te bestrijden. Evenals volgens F. A. Wolf de gezangen van Homerus, zijn volgens Steck de hoofdbrieven, krachtens de overeenkomst van taal en stijl, niet het werk van één persoon, maar van een school. Deze school, (de Paulinische), vertegenwoordigt de sterkste

1) Protest. Kirch. Zeitung. 1889. 36.
2) Der Gal. brief. S. 106.

reactie tegen de Judaïstische richting. Maar is het dan geoorloofd om een geschrift met zulk een geprononceerd polemisch karakter als Gal. te bestrijden met de Hand., het werk van een irenisch man, die de dingen uit een geheel ander oogpunt bezag? Wanneer nog heden twee verschillende karakters over hetzelfde onderwerp of dezelfde gebeurtenis schrijven en dienaangaande tot tegenstrijdige uitkomsten komen, zal men niet nalaten hierbij het verschil van karakter in aanmerking te nemen, maar men zij dan ook billijk jegens de N. T.ische geschriften en legge ze geen andere maatstaf aan dan zij krachtens vorm en inhoud zichzelven willen aangelegd hebben.

Gal. zal een correctie zijn van en een protest tegen de berichten over het leven en de werkzaamheid van den Paulus der Hand. In de Hand., zegt Steck, hebben wij de voorstelling van een verzoeningsgezinden Pauliner, in Gal. het antwoord van een radicalen leerling van Paulus. De Apostel der Heidenen, zoo leert de auteur der Acta, was geen vijand van de Wet en van de Joden-Christenen; hij stond van den aanvang met de Jeruzalemsche gemeente en de oudere Apostelen op den meest vriendschappelijken voet; hij vierde de feesten zijns volks mede, paste in bijzondere gevallen zelfs de besnijdenis toe, leefde kortom in vrede en vriendschap met allen, uitgezonderd met zijn bittere vijanden, de Judaïsten. Wat! roept de auteur van Gal. uit. Wat! zal onze Paulus zoo gesproken en gehandeld hebben! Nooit! Hij heeft zijn Evangelie niet van menschen ontvangen, maar rechtstreeks van Christus. Hij ging niet naar Jeruzalem maar naar Arabië. Van Petrus en Jacobus heeft hij niets geleerd. Concessies deed hij niet. De zuilen-Apostelen legden hem niets op, ja te Antiochië wees hij zelfs Petrus terecht. [1])

Ik heb tegen deze voorstelling verscheidene bezwaren. Allereerst moet ik hier vragen of een correctie en een protest

---

1) Steck. T. a. pl. S. 120.

elkander niet uitsluiten. Een protest veronderstelt, dat men zich met de beschouwingen van den persoon, waartegen men protesteert, niet kan vereenigen, ja die volstrekt schadelijk acht. Een correctie, dat men er nog veel goeds in vindt, maar ze voor verbetering vatbaar acht. Maar afgezien hiervan, is zoowel de correctie- als de protest-hypothese onaannemelijk. Hoe is met deze hypothese te rijmen de groote overeenkomst, welke er tusschen Gal. en de Hand. bestaat? Zooals wij boven gezien hebben, laat Steck niet na, telkens te herinneren, dat de kern der verhalen wezenlijk dezelfde is en de afwijkingen in den regel slechts kleinigheden betreffen, maar dan vervalt hiermede ook elke redelijke grond voor de gedachte aan correctie of protest. Was het vermoeden van Steck juist, dan zou de auteur van Gal. tegenover de voorstelling der Hand. een even volledig verhaal van Paulus' leven en werkzaamheid gesteld hebben. [1]) En toch, dit doet hij niet. Hij geeft slechts enkele schrale berichten, welke ons aangaande de werkelijke toedracht nog vaak in het onzekere laten. Gal. kan daarom slechts een bedekt protest en een zijdelingsche correctie zijn. Maar ook dit is onaannemelijk bij het stoute, besliste karakter, hetwelk Steck den auteur van Gal. toekent. Of waarom nam de auteur, wanneer hij de Hand. gekend en gebruikt heeft, b. v. het verhaal van Paulus' bekeering niet over? Een meer afdoend bewijs, dat Paulus door Christus zelven geroepen was, kon toch moeijelijk geleverd worden. Een schrander man was de auteur van Gal. in elk geval niet. Het dogmatisch gedeelte van zijn brief ontleende hij aan den brief aan de Romeinen, het historisch gedeelte aan de Handelingen, en de nagedachtenis van zijn vereerden leermeester en geestverwant heeft hij al zeer weinig geëerd door dezen een brief toe te dichten als Gal., waarin Paulus zijn tegenstanders vervloekt en de onregelmatigheden in stijl en gedachtengang een ongeoorloofde hartstocht verraden. Zou de onbekende auteur inderdaad gemeend

1) l. Gloël. T. a. pl. S. 47.

hebben met dit schrijven invloed ten goede uit te oefenen en de pia memoria van zijn held te verheerlijken? De eerste lezers, die de Hand. kenden en daaruit zich een beeld gevormd hadden van Paulus, zouden immers gezegd hebben: neen, die Paulus uit Gal., die hartstochtelijke polemicus, is niet Paulus, zooals wij hem kennen en liefhebben.... Toch heeft de kerk der 2de eeuw den brief geaccepteerd en zich door hem laten stichten. Sapienti sat.

Groningen. C. H. van Rhijn.

Een oude verklaring van Joh. 3 ; 5, op nieuw aanbevolen.

Bedoeld is wat Prof. Cramer, in zijn pas verschenen: „Exegetica et Critica, I". [1]), omtrent deze plaats uit het vierde Evangelie in het midden heeft gebracht. Hij stelt de vraag wat het γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος beteekent. En hij schrijft: „Zoover mij bekend is, denken al de uitleggers aan het water des doops, en verschillen zij alleen hierin van elkander, dat de een denkt aan den doop in het algemeen als het symbool van de μετάνοια, de reiniging des harten (Lücke, 2e Aufl., Weiss, 1880), de ander aan den doop van Johannes (Godet, Nederl. vert., 1866), een ander weder aan den christelijken doop (Holtzmann, Hand-Commentar, 1890)." Hierop volgt een aanwijzing van de gronden, waarop hij deze interpretatie meent te moeten verwerpen. En daarna deelt hij een andere opvatting mede, die zijns inziens de voorkeur verdient, en die wij duidelijkheidshalve met des Hoogleeraars eigen woorden teruggeven.

„Wij moeten", zoo klinkt het (bl. 37 en vervl.), „naar een andere verklaring van ὕδωρ zoeken. En dan ligt het dunkt mij voor de hand, aan de natuurlijke geboorte te denken, evenals bij Jez. 48 : 1, waar van Israël gezegd wordt, dat het „uit de wateren van Juda" is voortgekomen

1) De volledige titel luidt: Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte door Dr. J. Cramer en Dr. G. H. Lamers, Hoogleeraren te Utrecht. 7e deel. 1e stuk. — Dr. J. Cramer. Exegetica et critica, I. — Utrecht, C. H. E. Breijer. 1890.

(מִמֵּי יְהוּדָה, in de 70 *ἐξ ὕδατος Ἰούδα*). Gelijk daar de natuurlijke geboorte bedoeld wordt (מַיִם = semen genitale, zie Gesenius, Lexicon, 1847, die ook wijst op Num. 24 : 7 en Ps. 68 : 27. Verg. ook Spr. 5 : 18; Gen. 19 : 37, מוֹאָב, aqua, i. e. semen patris), zoo ook in Joh. 3 : 5. Uitnemend past dit in het verband. Kennelijk toch is vs. 5 eene verduidelijking van vs. 3. Wat daar een *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, eene geboorte van voren af aan, eene tweede geboorte genoemd wordt, wordt hier eene geboorte *ἐκ πνεύματος*, onderscheiden van de geboorte *ἐξ ὕδατος*, genoemd. Wij hebben hier dan ook een terugslag op het gezegde van Nikodemus: *πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι* (vs. 4), en misschien daarin tevens de reden, waarom niet van een *γεννηθῆναι ἐξ αἱμάτων* (1 : 13), maar van een *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος* gesproken wordt. In vs. 6 (*τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν*) blijven wij weder in denzelfden gedachtenkring."

„Dat noch *καὶ* noch *ἐκ* herhaald wordt", zoo gaat de Hoogleeraar voort, „is geen bezwaar. De bedoeling is niet, dat ook de natuurlijke geboorte noodzakelijk is om het koninkrijk der hemelen te zien, maar dat de geboorte moet zijn natuurlijk en geestelijk. Het ééne *καί*, waarop de nadruk ligt, is voldoende om de bedoeling duidelijk te maken. Als wij willen zeggen dat de mensch niet alleen voor de aarde, maar ook voor den hemel moet leven, kunnen wij ons zóó uitdrukken: de mensch moet leven voor de aarde en voor den hemel; maar ook zóó: de mensch moet leven voor de aarde en den hemel."

Het gansche betoog maakt, gelijk men ziet, den indruk dat deze opvatting van de woorden *γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος* splinternieuw is, en nu voor het eerst door den Utrechtschen Hoogleeraar is uitgesproken. Hij verklaart trouwens zelf dat, zoover hem bekend is, al de uitleggers denken aan het water des doops. En in zoover hij hierbij op de voornaamste en nieuwere uitleggers het oog heeft, mag deze meening volkomen juist heeten. In de tegenwoordige com-

mentaren wordt van de hier door Prof. Cramer voorgedragen verklaring van Joh. 3 : 5 geen melding gemaakt. Toch is zij niet nieuw. Wij zien hier hoe een zeker radicalisme, ook op exegetisch terrein, soms tot zonderlinge repristinatie kan leiden. En onwillekeurig komen wij in de verzoeking te herhalen wat Mephistopheles zegt na het gesprek, dat hij in de voormalige studeerkamer van Faust met den luchtigen Baccalaureus gehouden heeft:

Original, fahr hin in deiner Pracht! —
  Wie würde dich die Einsicht kränken:
Wer kann was Dummes, wer was Kluges denken,
  Das nicht die Vorwelt schon gedacht? —

De hier gegeven verklaring van Joh. 3 : 5 is, gelijk ik deed opmerken, niet nieuw. Men leze: Wolfii Curae philologicae et criticae, Tomus II, bl. 812. Na vermeld te hebben dat sommige uitleggers bij γεννηθῆναι ἐξ ὕδατοσ denken aan de „aquae adspersionis", anderen aan de „doctrina Evangelii", gaat hij aldus voort; „Ipsa illa diversarum sententiarum recensio per se ostendit, quam periculosum et dubii plenum sit literam deserere, et remotiora venari. Ab hoc scopulo parum quoque ex nostratibus sibi cavit Amelius Part. I pag. 174. qui scilicet aquam per εὐφημισμὸν de semine humano, generationis naturalis principio, allegato hanc in rem Hottingero in Primitiis Heidelbergens. Disp. III. p. 78. πνεῦμα autem de Evangelio interpretatur, plurium propterea censuram expertus, a quibus frigidiuscule se tuetur „in der Ablehnung einiger Schwierigkeiten p. 10." Tu vide, quae contra Hottingerum hac in parte jam pridem monuit Laur Odhelius in Synagoga Bifronte p. 45. Primo, monet is, טפה סרוחה ab Hebraeis quidem per שכבת זרע in illo antiquo R. Akabiae dicto (vide Pirke Avoth. Cap. III.) explicari, non vero ob id praecise vel aquam, vel hominem significare, ut Hottingero visum est: deinde aquam κατ' εὐφημίαν semen in Scriptura notare, perspicuo aliquo exemplo demonstrari oportere, cum ex loco Jesaiae XLVIII, I. id perobscurum sit."

Hermannus Witsius, De oeconomia foederum etc., schrijft over Joh. 3 : 5 het volgende (Lib. III. Cap. VI, 24): „Quaerunt hic interpretes, quid per „aquam", quid per „Spiritum" intelligi debeat? Est qui per „aquam" intelligit, originem nativitatis nostrae naturalis conferens cum hoc loco id quod exstat Jes. XLVI : I. (bedoeld is: Jes. 48 : 1) ubi Israëlitae ex aquis Jehudae prodiisse dicuntur: et Ps. LXVIII, 27. ex scaturigine Israëlis, et tunc sensus esset, praeter nativitatem illam, qua homines nascimur, alium adhuc requiri, qua nascimur filii Dei". Witsius zelf is met deze verklaring nog al ingenomen. „Quod et simplex videtur et phrasi Scripturae consentaneum" zoo laat hij volgen, ofschoon hij hier onder „water" liever den Heiligen Geest met zijne werkingen verstaat.

En nu de verklaring zelve, thans weêr door Prof. Cramer aanbevolen. Het komt mij voor dat zij geen aanbeveling verdient. En ik neem de vrijheid, natuurlijk met de meeste bescheidenheid, hier het een en ander tegen haar in het midden te brengen.

1°. In de Schriften des Nieuwen Verbonds wordt ὕδωρ nergens zóó gebruikt, dat daarbij aan de natuurlijke geboorte, semen genitale of iets dergelijks zou behooren gedacht te worden. Men beroept zich op plaatsen uit het O. V. Maar dit beroep heeft een twijfelachtige waarde. Vooreerst schijnt het niet volkomen zeker dat op bedoelde plaatsen het woord מַיִם in eigenlijken zin als aanduiding van het semen genitale, van de natuurlijke geboorte, moet opgevat worden. Zoowel bij Wolf en bij Witsius, als bij Prof. Cramer vinden wij Jes. 48 : 1 aangehaald. Daar wordt van Israël gezegd, dat het uit de wateren van Juda is voortgekomen. En ofschoon nu de hier gebezigde uitdrukking מִמֵּי יְהוּדָה יָצָאוּ in eigenlijken zin „kan" genomen worden (Winer b. v. zegt: „ex alicujus aqua, fonte prodire h. e. ex ejus semine" en hij haalt een arabisch woord aan dat „semen admissarii", en een perzisch woord dat „aqua dorsi" beteekent), is het toch de vraag of wij hier niet aan een zekere beeldspraak hebben te denken. Van der Palm vertaalt: „die uit Juda's bron

zijt geweld!" Knobel zegt in zijn commentaar op Jesaia (vierte Aufl. herausgeg. v. Dr. L. Diestel) S. 398: „Der Stammvater wird mit einem Quelle verglichen." In de Septuagint lezen wij, niet gelijk Prof. Cramer schrijft: ἐξ ὕδατος Ἰούδα, maar — althans in mijn exemplaar, Tischendorf ed. quarta — ἐξ Ἰούδα ἐξελθόντες. In het Grieksch is dus, belangrijk genoeg voor de interpretatie van Joh. 3 : 5, de terminus waarop het hier aankomt geheel weggevallen. Nog minder bewijskracht hebben de plaatsen die verder geciteerd worden. Num. 24 : 7, יִזַּל־מַיִם מִדָּלְיָו וְזַרְעוֹ בְּמַיִם רַבִּים (ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν Sept.); weêr beeldspraak, hetzij om de vruchtbaarheid van het land, hetzij om de talrijkheid der bevolking aan te duiden. Knobel verklaart aldus: „Wasser fliesst aus seinen Eimern" d. h. es hat solches in Quellen, Brunnen und Strömen, um es in die Tränkrinnen für das Vieh zu schöpfen, sowie das Haus damit zu versehen; „und seine Saat ist mit vielen Wassern", seine Aussaat ist begleitet von reichlichem Regen, seine Ackerbestellung geschieht unter häufigen Regenschauern" (comm. 143). Ps. 68 : 27 komt hier in 't geheel niet in aanmerking, evenmin als Spr. 5 : 18, omdat hier de uitdrukking מַיִם niet gevonden wordt, מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל (ἐκ πηγῶν Ἰσραήλ) fons Israëlis h. e. conditores gentis Israël (Winer). Eindelijk is ook de betrekking waarin מוֹאָב in Gen. 19 : 37 tot deze opvatting van מַיִם staat, zeer onzeker. Ik beroep mij weêr op wat Dillmann in zijn commentaar op Genesis schrijft. „Den Namen מוֹאָב, zoo zegt hij S. 261, „nimmt der Vrf. entweder im Sinne von מֵאָב „vom Vater", weshalb er v. 32, 34 auch מֵאָבִינוּ sagt, oder als zusammengesetzt aus מוֹ für מַי Wasser", entsprechend dem aram. מוֹי, und aus אָב, so dass er etwa Same des Vaters besagte." En na over den oorsprong van den naam Ammon gehandeld te hebben, volgt de verklaring: „Beide Namensdeutungen sind sehr gezwungen." Wij hebben dus alle reden om een beroep op de hier besproken plaatsen alles behalve afdoende te achten. Bovendien vergete men niet, dat er toch onderscheid is tusschen het spraakgebruik van de Schr. des Ouden, en dat van de Schr. des Nieuwen

Verbonds, zoodat een vergelijking van de een of andere Grieksche uitdrukking uit de Schr. des N. V., met een Hebreeuwsche uitdrukking uit de Schr. des O. V. toch altijd slechts een betrekkelijke waarde heeft. In de Septuagint ontbreekt zelfs, gelijk wij zagen, de uitdrukking ὕδωρ in boven bedoelden zin. En wanneer nu nergens elders in de Schr. des N. V. het woord ὕδωρ, dat telkens daarin voorkomt, zóó gebezigd is, dat het als aanduiding van de natuurlijke geboorte moet genomen worden, dan is het reeds op dien grond a priori onwaarschijnlijk dat het in Joh. 3:5 een beteekenis zou hebben, die zóó sterk van het gewone spraakgebruik afwijkt.

2°. Indien het de bedoeling van den vierden Evangelist geweest is in Joh. 3 : 5, nevens de geboorte ἐκ πνεύματος de natuurlijke geboorte aan te duiden, waarom doet de schrijver dit dan niet door te spreken van een geboorte ἐξ αἱμάτων, gelijk in 1 : 13, waar hij de geborenen uit de menschen stelt tegenover den geborene uit God? Wat meer zegt, waarom drukt hij zich zoo zonderling uit, terwijl hij een oogenblik later in hetzelfde verband, die natuurlijke geboorte als een γεννηθῆναι ἐκ τῆς σαρκὸς teekent? Prof. Cramer heeft dit bezwaar gevoeld. „Wij hebben hier dan ook", zoo schrijft hij bl. 38, een terugslag op het gezegde van Nicodemus (vs. 4), en misschien daarin tevens de reden, waarom niet van een γεννηθῆναι ἐξ αἱμάτων (1 : 13), maar van een γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος gesproken wordt." Dit is alles behalve duidelijk. In hoeverre kan het feit dat het woord van Jezus in vs. 5, op het gezegde van Nikodemus in vs. 4 terugslaat, een beweegreden zijn om van een geboren worden ἐξ ὕδατος en niet van een geboren worden ἐξ αἱμάτων of van een geboren worden ἐκ τῆς σαρκὸς te gewagen? Of wil misschien de Hoogleeraar het γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος (semen genitale) v. 5, als een soort van terugslag op het εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν beschouwd hebben? Zijn bedoeling is moeielijk te raden. Maar — het bezwaar is niet opgelost.

3°. Indien bij het γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος aan de natuurlijke

geboorte gedacht is, dan wordt hier ook die natuurlijke geboorte evenzeer als het geboren worden ἐκ πνεύματος voorgesteld als een voorwaarde, waaraan men behoort te voldoen, om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods. Dit laat zich kwalijk ontkennen. „De bedoeling is niet," zegt Prof. Cramer, „dat ook de natuurlijke geboorte noodzakelijk is om het koninkrijk der hemelen te zien, maar dat de geboorte moet zijn natuurlijk en geestelijk." Het komt mij evenwel voor dat men zoodoende toch aan de uitspraak van Jezus geen recht laat wedervaren. Welken geweldigen nadruk men ook op dat ééne καὶ moge willen leggen, uit het vorafgaande ἐὰν μή τις, zoo nadrukkelijk met ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ingeleid, blijkt, dat nu de bepaalde voorwaarde ter sprake komt, waaraan voldaan zal moeten worden, om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods. Waarin bestaat die voorwaarde? Hierin dat de geboorte moet zijn ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, natuurlijk en geestelijk. Maar zoo is de natuurlijke geboorte dan toch in elk geval „mede" als voorwaarde gedacht. En die natuurlijke geboorte laat zich niet gevoegelijk denken als een voorwaarde waaraan voldaan, als een eisch die vervuld moet worden door den mensch, die wenscht in te gaan in het koninkrijk Gods. In het verband is nergens sprake — ook niet in vs. 5 — van de onderstelling dat de natuurlijke geboorte voldoende zou zijn om in dat koninkrijk in te gaan. Had Jezus desniettemin willen doen uitkomen dat die natuurlijke geboorte in dit geval niet voldoende mag geacht worden, dan zou Hij zich anders hebben uitgedrukt. Het voorbeeld, waarmeê de Hoogleeraar zijn meening toelicht, is overigens wel geschikt om het hier besproken bezwaar in het licht te stellen.

De mensch moet leven voor de aarde e n den hemel;

anders gezegd:

De mensch moet leven voor de aarde e n v o o r den hemel;

nog anders:

De mensch moet niet alleen voor de aarde, maar ook voor den hemel leven.

Hiernaast stellen wij nu Joh. 3 : 5:

De mensch moet geboren worden ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods;

anders gezegd:

De mensch moet geboren worden ἐξ ὕδατος καὶ ἐκ πνεύματος, om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods;

nog anders:

De mensch moet geboren worden οὐ μόνον ἐξ ὕδατος, ἀλλὰ καὶ ἐκ πνεύματος, om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods. Niet alleen, niet slechts, de natuurlijke geboorte, maar dan toch ook ... Men moet dus ook geboren zijn om het koninkrijk Gods in te gaan. En dat na een plechtig ἀμὴν ἀμὴν! Terwijl in het stellen van de noodzakelijkheid der nieuwe geboorte van voren af aan, reeds ten overvloede de onderstelling ligt opgesloten dat de natuurlijke geboorte niet voldoende mag geacht worden.

4°. Eindelijk blijkt, dunkt mij, de onjuistheid der hier besproken verklaring van Joh. 3 : 5 uit het feit dat de praep. ἐκ niet herhaald is. Had Johannes willen zeggen wat hij, volgens Prof. Cramer, gezegd heeft, dan had hij ten minste moeten schrijven: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ ἐκ πνεύματος. De Hoogleeraar verzekert wel: „dat noch καὶ noch ἐκ herhaald wordt, is geen bezwaar." Maar wat de praepositie betreft kan ik hem dit moeielijk toegeven. Juist het „niet" herhalen van ἐκ bewijst dat het begrip γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος niet tegenover het begrip γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος behoort geplaatst te worden, gelijk toch wel bij de exegese van Prof. Cramer het geval is, welke exegese toch ten slotte (zie de zoo even besproken opheldering) op een οὐ μόνον, ἀλλὰ και uitloopt. Men hoore hoe Kühner (Ausführl. Grammatik. der Gr. Sprache, II Theil, 1e Abth. S. 476) zich hieromtrent uitlaat. Hij schrijft aldus: „In einer Reihe beigeordneter Substantive wird die Präposition a) entweder vor jedem einzelnen wiederholt, wenn jeder einzelne Begriff besonders aufzefasst und nachdrücklich hervorgehoben, oder der Gegensatz oder die Verschiedenheit der Begriffe bezeichnet werden soll, b) oder die Präposition wird nur vor das erste Substantiv gesetzt, bei dem oder den

folgenden aber weggelassen, wenn die Begriffe zu einer Einheit zusammengefasst, zu einem Ganzen verbunden werden sollen, mögen die Begriffe gleichartig oder verschiedenartig sein." — Gaat het nu aan de natuurlijke en de geestelijke geboorte tot een éénheid samentevatten? Hebben wij hier niet juist te doen met een geval waarin de begrippen afzonderlijk worden opgevat, en van elkander onderscheiden moeten worden — altijd volgens de exegese van Prof. Cramer — en waarin dus de herhaling der praepositie niet had mogen ontbreken?

Tot zoover „mijn" bezwaren tegen des Hoogleeraars verklaring. En nu „zijn" bezwaren tegen de gewone opvatting van het γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος.... Terstond zij toegegeven dat hier niet aan het doopwater in eigenlijken zin behoort gedacht te worden. In de Schr. des N. V. wordt nergens aan het doopwater de kracht tot wedergeboorte toegekend [1]). Maar de zaak wordt anders zoodra wij ὕδωρ symbolisch opvatten. Zij die meenen dat hier gedoeld is op wat door den doop, als zinnebeeld, wordt aangeduid, behoeven zich hiervan niet te laten terughouden door de opmerking dat er in het gansche verband met geen enkel woord van den doop sprake is (Cramer 35). Wel is waar wordt in het verband niet uitdrukkelijk van den doop gesproken. Maar er wordt gehandeld over de wedergeboorte. En dat de wedergeboorte

1) De Hoogleeraar zegt omtrent Tit. 3 : 5, dat „daar van den doop gesproken wordt als van een bad der wedergeboorte (λουτρὸν παλιγγενεσίας)." Met geachte voorgangers meen ik dat hier van den doop geen sprake is. Vgl. Doedes, Hermeneutiek voor de Schr. des N. V. bl. 101: „(Tit. 3 : 5 „bad der wedergeboorte en der vernieuwing des Heiligen Geestes" zijn de genitivi wedergeboorte en vernieuwing genitivi appositionis, zooals er Eph. 6 : 14—17a en elders niet weinige voorkomen, m. a. w. de wedergeboorte en vernieuwing door den Heiligen Geest wordt vergeleken met een bad.)" Hodge schrijft in zijn Systematic Theology vol. III bl. 596: „the genitive παλιγγενεσίας may be the simple genitive of apposition; the washing which is regeneration. There are two kinds of washing, the outward and the inward. We ave saved by the washing which is regeneration, namely, the renewing of the Holy Ghost. The latter clause being exegetical of the former. The interpretation is simple and natural. It does no violence to the meaning of the words or to the construction of the passage."

met den doop, als zinnebeeld, in verband wordt gebracht is toch niet als iets vreemds, als iets ongerijmds te beschouwen. Men bedenke dat, volgens Prof. Cramer zelf, in Tit. 3 : 5 van den doop gesproken wordt als van een bad der wedergeboorte (bl. 36). Men vergete niet dat ook de Joden een heiden, die door den doop proseliet was geworden, als een nieuwgeborene beschouwden [1]). Het komt mij overigens voor dat wij hier niet bepaald aan den doop van Johannes en ook niet bepaald aan den Christelijken doop hebben te denken, maar ὕδωρ eenvoudig — om met Weiss te spreken, — hebben optevatten als: „reinigender Faktor" (comment. S. 147). „Dan ontstaat" zegt Prof. Cramer, „een nieuw bezwaar, dit namelijk, dat dan twee begrippen gecoördineerd worden, waarvan het ééne oneigenlijk en het andere eigenlijk moet worden opgevat" (bl. 36). Maar dit bezwaar is toch niet van dien aard dat het ons nopen zou naar een anderen zin om te zien. Door het ééne ἐκ kunnen (zie Kühner, boven) de begrippen ὕδωρ en πνεῦμα tot een éénheid samengevat, tot één geheel verbonden worden „mögen die Begriffe gleichartig oder verschiedenartig sein" [2]). De

1) Vgl. Lightfoot II. 610. „Jevamoth, fol. 62. 1, et 92. 1. גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, Proselytus quis factus, est sicut parvulus jam natus. Quonam sensu?

Maymon, in Issure Biah, cap. 14. Ethnicus qui sit Proselytus, et servus qui est manumissus, ecce ille est sicut parvulus jam natus.

Vgl. ook: Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, wiederhergestellt, übersetzt und erklärt von Dr. H. K. Hugo, Delff. (1890) bl. 35.

2) Luthardt wil niet eens toegeven dat hier twee begrippen gecoördineerd worden, waarvan het ééne eigenlijk en het andere oneigenlijk is op te vatten. „Nicht als ob ὕδωρ bildliche Bezeichnung der Herzensreinigung, πνεῦμα bildloser Ausdruck wäre (Lücke, I. S. 521 f.). Es sind beide Worte gleich eigentlich gemeint und beides so verbunden zu denken, dasz zur Wassertaufe, welche Nikod. von Johannes her kannte, die Geistestaufe durch Jesus hinzutreten solle. Beide Momente, das Wasser des Täufers und der Geist des Christ, sind ihm wohlbekannte, das erstere aus der nächstliegenden Gesehichte, das andere aus der Verheiszung; und wenn Christus sie combinirt zur einigen göttlichen Thatsache der neuen Geburt und der menschlichen des Glaubensgehorsams, so bleibt damit der Bericht streng innerhalb der Gränzen geschichtlicher Möglichkeit und Wahrschein-

Hoogleeraar heeft nog een andere bedenking. „Hier komt bij", schrijft hij bl. 37, „dat de gedachte: bij het ontvangen van een nieuw levensbeginsel door den H. Geest als het positieve deel der μετάνοια, moet nog komen de reiniging van de zonde als het negatieve deel der μετάνοια, niet johanneïsch is. Het eerste sluit bij Johannes het tweede in zich. In vs. 6—8 wordt dan ook alleen van een geboren worden uit den Geest gesproken." Mijns inziens is het evenwel, met betrekking tot de verklaring van Joh. 3 : 5, niet de vraag of het Johanneïsch is formeel de reiniging van de zonde als het negatieve deel der bekeering, naast het ontvangen van een nieuw levensbeginsel als het positieve deel der bekeering te plaatsen, maar of het met de Johanneïsche voorstellingen in strijd is, zich de reiniging van de zonde, zoo als die dan in Joh. 3 : 5 zou bedoeld zijn, te denken als een voorwaarde, waaraan, in verband met andere eischen, moet voldaan worden om te kunnen ingaan in het koninkrijk Gods. En met het oog op plaatsen als 13 : 8, 10 en 11; 15 : 3; 12 : 25; 5 : 14; 1 Br. 1 : 7 en 9; 3 : 8 en 9 e. a., kan men toch op deze vraag moeielijk een bevestigend antwoord geven [1]).

---

lichkeit." (Das Joh. Ev. S. 373). Vgl. ook Hodge, Syst. Th. III. 593. „In that usage (namelijk van de H. S.) the sign and the thing signified are often united, often interchanged, the one being used for the other."

1) Daargelaten nu nog de quaestie of het aangaat, bij de boven uitgesproken opvatting van ὕδωρ, zooals zij b. v. door Weiss wordt voorgestaan, den eisch der geboorte uit water en geest aldus te verstaan, dat daarmede de twee zijden (de positieve en de negatieve), van de μετάνοια zouden zijn aangeduid. De vergelijking met de μετάνοια is hier, dunkt mij, niet op haar plaats. Ik herinner hierbij aan wat b. v. E. Wörner schrijft, Die Lehre Jesu, Basel 1882, S. 134: „Es kann aber nicht gesagt werden, die Neuzeugung des vierten Evangeliums sei dasselbe, was in den drei ersten μετάνοια (Sinnesänderung) heisze." En een oogenblik later: „Die πίστις εἰς Χριστόν (Glaube an Christum) ist es, was das vierte Evangelium in seiner Art Entsprechendes der μετάνοια gegenüber hat, vgl. Mat. 18, 6 mit 3. In der μετάνοια (Busse) gewinnt der Mensch durch eigene That eine neue Sinnesrichtung, noch keinen neuen Lebensinhalt, welcher ihm erst durch die göttliche That der Neuzeugung mitgeteilt wird; diese verändert nicht mit das Denken und Thun, vielmehr das Sein des Menschen, die Natur, wie sie allem Denken und Thun zu Grunde liegt." u. s. w.

Laat mij er ten slotte nog mijne verwondering over mogen uitspreken dat Prof. Cramer, van wien niemand zeggen zal dat het hem op dit punt aan moed ontbreekt, niet voorstelt het woord ὕδατος met het volgende καὶ eenvoudig te laten wegvallen, en dus te lezen: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐκ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Dan is elk bezwaar, dat zoowel tegen zijne opvatting, als tegen de gewone verklaring kan ingebracht worden, meteen verdwenen als sneeuw voor de zon. En de Hoogleeraar zou in casu slechts het voorbeeld gevolgd hebben van Dr. H. H. Wendt, Die Lehre Jesu (1886). Deze geleerde neemt aan dat in het vierde Evangelie een oudere bron is verwerkt, en dat door den Evangelist allerlei aan den oorspronkelijken tekst is toegevoegd. Tot die toevoegsels behoort, naar hij meent, o. a. in het 3e Hoofdst. behalve vs. 2b, ook ὕδατος καὶ in vs. 5. „Ich möchte aber", zoo schrijft hij (Erster Theil. Die Evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu, S. 261), auch die Vermuthung nicht unterdrücken, dass in v. 5 die Worte ὕδατος καὶ ein Zusatz des Evangelisten sind, da in v. 6 u. 8 allein das πνεῦμα als Urheber der Neugeburt berücksichtigt wird und da es für einen Späteren jedenfalls ungemein naheliegend war, dem Hinweise auf die Geburt aus dem Gottesgeiste durch Hinzufügung jener Worte eine specielle Beziehung auf die christliche Taufe zu geben". En in het dezer dagen verschenen tweede deel, (darstellender Theil) 1890, S. 402, heeft Wendt deze meening op nieuw ter sprake gebracht.

Ellekom, Nov. '90. A. J. Th. Jonker.

Boekbeoordeelingen.

Die Bücher Richter und Samuël, ihre Quellen und ihr Aufbau von Dr. KARL BUDDE, ord. prof. der Theol. in Strassburg. Giessen, J. Rickersche Buchhandlung 1890. (VII. 276 S. gr. 8.) 7 M. 50.

De tijd is voorbij dat men, ook in theologische kringen, de boeken des O. Ts beschouwde, als zijnde, elk op zich zelf, een afzonderlijk, oorspronkelijk en afgesloten geheel. Ieder weet, dat, wat deze boeken zijn, zooals wij ze nu hebben, onderdeelen van den O. Tischen Canon, zij dat zijn, omdat zij daartoe zijn gemaakt.

Voor een gedeelte is dit geschied door kunstmatige indeeling van een grooter geheel; voor een ander gedeelte, doordat wat men van oude stof wilde opnemen, in een bepaald kader werd samengevat, welk kader dan weder voor de samenvoeging met andere dergelijke kaders, of ook voor de opneming in den Canon werd pasklaar gemaakt; voor een klein gedeelte eindelijk doordat oorspronkelijke werken, met of zonder redactioneele aanhechting, aan den reeds bestaanden Canon werden toegevoegd. Voor het eerste verwijs ik naar de vijf boeken Mozes en Jozua, naar de eveneens een geheel vormende boeken: Chroniek-Ezra-Nehemia; ook, met het oog op onze telling van 39 O. Tische boeken naar de dubbeltallen 1 en 2 Samuël, 1 en 2 Koningen, 1 en 2 Chronieken, welker splitsing in tweeën, in de Grieksche

vertaling der LXX ingevoerd, eerst in 1517 in de Hebreeuwsche bijbels werd overgenomen; — voor het tweede naar boeken als Richteren, Samuël, Koningen, het boek Jesaja, ook het dodekaprofeton, welk laatste, samengesteld uit tal van kleinere schriften, in onze hebreeuwsche bijbels nog één geheel uitmaakt, maar in de vertalingen in 12 boeken gesplitst is; — voor het derde eindelijk naar geschriften als Job, Prediker, Daniël.

Hierin ligt, naast de geestelijke, waarover ik thans niet spreek, de uitwendige eenheid van het O. T.. Dit is één boek. Terecht heeft Dr. Pierson gezegd: „Israël is het volk niet van boeken, maar van het boek."

In dit boek heeft men te onderscheiden drie deelen: thora, nebiïm, ketubim, waarvan althans de twee eersten, schoon te samen eene eenheid uitmakende: „wet en profeten," ook ieder voor zich weer als een geheel, — het tweede weer in tweeën gesplitst: nebiïm risjonim en acheronim, — kunnen worden beschouwd, terwijl het derde daarnaast meer het karakter van een aanhangsel draagt. Het is zelfs de vraag, of in den tijd onzes Heeren dit laatste in zijn geheelen tegenwoordigen omvang reeds als een noodzakelijk bestanddeel van den O. Tischen Canon werd aangezien.

Om tot deze eenheid te komen is gebruikt gemaakt van twee bewerkingen, die te recht compilatie en redactie zijn genoemd; het eerste, het overnemen van wat men van oudere werken wilde bewaren; het tweede, het samenvoegen, voor een gedeelte ook het pasklaar maken daarvan.

Voor de isagoge is hierdoor als eerste punt van onderzoek aangewezen: scheiding te maken tusschen hetgeen geacht mag worden uit oudere bronnen te zijn overgenomen, en hetgeen daaraan, b. v. ten einde het in den Canon te kunnen opnemen, is toegevoegd; m. a. w. tusschen hetgeen „quellenhaft" en hetgeen redactioneel is.

Er is echter iets, dat dit onderzoek, uit den aard der zaak toch niet gemakkelijk, en waarbij plaats is voor velerlei verschil van inzicht, nog aanmerkelijk verzwaart. Vooral

bij de z. g. historische boeken is dit het geval. Het is dit, dat ook bij wat wij noemen redactie, niet aan ééne „einheitliche" bewerking behoeft te worden gedacht. Het kan zijn, en bij meer dan één onzer z. g. historische boeken is dit inderdaad het geval, dat een geschrift, dat redactioneel werd bewerkt, en dat dus ten aanzien van deze redactie in zijn geheel „quellenhaft" is, zelf ook reeds geboren is uit de samenvoeging van twee of meer oudere werken, bij welker samenvoeging dan natuurlijk ook weder eene redactioneele hand in het spel is geweest; — of ook dat waar twee werken redactioneel met elkander verbonden zijn, ieder van deze op zich zelf eene geschiedenis heeft, waarbij ook weer tusschen bronnen en redactie onderscheid moet worden gemaakt.

Naast deze redactie, in eerste, tweede, mogelijk derde ressort, moet bovendien bij het isagogisch onderzoek de mogelijkheid worden in het oog gehouden eener nog latere diasceue. Van deze spreken wij, als het geldt niet eene geheele omwerking, waarvan een in den grond der zaak nieuw geschrift het gevolg zoude zijn, maar eene nooit meer dan partieele en accidenteele bewerking, die het geschrift in hoofdzaak en wat zijn wezen aangaat, laat wat het is, maar zich bepaalt tot het aanbrengen van enkele bijvoegingen, of ook tot wijzigingen van ondergeschikt belang. Men vergete niet, dat de groote nauwgezetheid, om niet te zeggen angstvalligheid, waarmede de Hebreeuwsche tekst, blijkens den toestand, waarin wij hem bezitten, in latere eeuwen werd overgeleverd, voornamelijk dagteekent van den tijd van Rabbi Akiba, tijdgenoot van Bar Cochba, begin der 2de eeuw na Chr.. Dat er vóór dien tijd, tot zelfs na het ontstaan van de Grieksche vertaling der LXX, aan den bijbeltekst is gewerkt, is aan geen redelijken twijfel onderhevig.

Bij het onderzoek naar wat „quellenhaft" is, komt het er in de eerste plaats op aan de hoofdbronnen te vinden, waaruit wat wij in het O. T. voor ons hebben, is samengesteld, afgezien aan de eene zijde van de zoo even besproken mogelijkheid eener latere diasceue, gelijk aan de andere

zijde van de vraag of deze hoofdbronnen een eenvoudig karakter vertoonen, dan wel ook weder op hare beurt met behulp van andere stukken zijn samengesteld.

Dat wij bij dit onderzoek op tal van punten aan onzekerheid blootstaan, en er derhalve, wat de resultaten betreft, tusschen de verschillende onderzoekers — en dit niet alleen in bijzaken — nog altoos groot verschil van gevoelen bestaat, behoeft geen betoog, is inderdaad ook niet te verwonderen. Daarom is het des te meer verblijdend, dat niettegenstaande dit alles, zich toch ook op tal van niet minder belangrijke punten eene zoo groote mate van eenstemmigheid tusschen nagenoeg alle deskundigen begint te openbaren, dat daarop met goed vertrouwen kan worden voortgewerkt, en ook in dit opzicht de hoop van ook op andere punten tot de grootst mogelijke mate van waarschijnlijkheid te komen, het van de thans nog heerschende onzekerheid wint.

Vooral aan den Pentateuch en Jozua is in dit opzicht zeer veel gearbeid. Bij de vraag wat daarin „quellenhaft" is, mag men thans, als resultaat van meer dan honderdjarigen arbeid, zonder tegenspraak van deskundigen te vreezen te hebben, vaststellen, dat er een viertal bronnen aan ten grondslag liggen, waarvan ja, hier en daar, de grenzen nog ietwat verschillend worden bepaald, maar waarvan toch de bijzondere inhoud in hoofdzaak volkomen duidelijk kan worden teruggegeven en het karakter met genoegzame zekerheid omschreven. Zij zijn: het werk van den Jahwist, thans gewoonlijk J, bij Dillmann C, bij H. Schultz B; dat van den Elohist, thans gewoonlijk E., bij Dillmann B, bij H. Schultz C (te samen genomen JE. = Jehovist); dat van den Deuteronomist D; en dat van den Priesterschrijver, thans gewoonlijk PC, bij Dillmann en Schultz A., vroeger gewoonlijk de Grundschrift genoemd. Daarentegen loopen de gevoelens uiteen, — en wel voornamelijk in twee scholen, waarvan aan de eene zijde Wellhausen en ten onzent Kuenen, aan de andere Dillmann de meest bekende vertegenwoordigers zijn, — zoodra het er op aankomt vast te stellen, hetzij welke de ouderdom dezer

verschillende bronnen is; hetzij op welke wijze en in welke volgorde zij gedacht moeten worden met elkander verbonden te zijn; hetzij welk een aandeel in den tegenwoordigen tekst bij deze samenvoeging aan den telkenmaligen redactor moet worden toegekend.

Bij de andere z.g. historische boeken, de nebiïm risjonim, Richteren, Samuël, Koningen, is de stand van zaken eenigszins anders. Dat ook dit geen op zich zelf staande „einheitliche" werken zijn, wordt algemeen erkend. Maar terwijl bij den Pentateuch, na verschillende hypothesen, waarvan de bronnen-, de fragmenten-, en de aanvullings-hypothese de meest bekenden zijn, thans met vrij groote zekerheid de bronnen kunnen worden aangewezen, waaruit het geheele werk bij herhaalde redactie is voortgevloeid, is men bij deze boeken nog niet zoo ver. Over het algemeen kan men zeggen, dat bij hen de aanvullings-hypothese nog de meest algemeen aangenomene is. Deze heeft echter de niet geringe schaduwzijde, dat bij haar wel de z.g. aanvullende stukken, als niet behoorende tot het hoofdverhaal, worden afgezonderd en ter zijde gesteld, doch zonder dat het gelukt omtrent oorsprong, samenhang, karakter enz. ook van deze iets naders te bepalen. Dat dientengevolge ook het hoofdverhaal zelf, ten opzichte van deze vragen, niet behoorlijk tot zijn recht komen kan, spreekt wel van zelf. In dezen stand van zaken komt echter in den laatsten tijd verandering. In verschillende stukken in onderscheidene tijdschriften toonde Cornill aan, dat althans in sommige gedeelten van Samuël, en wel bepaald in die, welke over het ontstaan van het koningschap handelen, twee samenhangende, van elkander onafhankelijke verhalen te onderscheiden zijn, die zonder ingrijpende wijzigingen in het voor ons liggende boek redactioneel verbonden zijn.

Vooral echter de bekende Straatsburgsche hoogleeraar Dr. K. Budde heeft zijn onderzoek in deze richting geleid, en het is in het boek, welks titel ik hier boven afschreef, dat hij, na reeds een en ander er van in verschillende afleveringen van het *Ztschr. f. A. Tliche Wissenschaft* te hebben

meegedeeld, de resultaten van zijn onderzoek in samenhang neergelegd heeft.

Het komt mij voor, dat wij in dit boek, opgedragen aan de theologische faculteit te Giessen, eene der belangrijkste partieele „Inleidingen" hebben, die in den laatsten tijd het licht hebben gezien. Leesbaar geschreven stelt het ons de soms vrij ingewikkelde wordingsgeschiedenis van de boeken Richteren en Samuël beknopt en helder voor. Daarbij sluit het zich op volkomen voldoende wijze aan den arbeid zijner voorgangers aan, zonder dat wij toch telkens van 'schrijvers eigene inzichten worden afgeleid door de uitvoerige hetzij mededeeling, hetzij bestrijding van anderer gevoelens. Waar deze laatste wenschelijk scheen, is zij in noten aan den voet der bladzijde gegeven. Gaarne voldoe ik aan het tot mij gekomen verzoek in de *Theol. Studiën* er bepaald de aandacht op te vestigen.

Eene der vragen, die in de Inleidings-wetenschap nog steeds aan de orde zijn, is die naar de verhouding van het boek Jozua en het eerste hoofddeel van Richteren, Richt. I—II : 5. Eerstgenoemd boek verhaalt de verovering en inbezitneming van Kanaän door het vereenigd Israël. Toch moet Richt. I deze verovering nog plaats hebben; zij geschiedt door elk der stammen afzonderlijk, en komt slechts gedeeltelijk tot stand. Van deze tegenstrijdigheid is slechts ééne oplossing denkbaar; deze: Richt. I—II : 5, schoon door de formule „en het geschiedde na Jozua's dood" voorgesteld als vervolg van het boek Jozua, staat daarmee inderdaad parallel, en geeft eene van het boek Jozua afwijkende voorstelling van de verovering van Kanaän. Hiermede zijn echter alle moeilijkheden niet opgelost. Vooral moet de vraag nog beantwoord worden, hoe het komt, dat, om van de parallellie Richt. II : 6—9 = Joz. XXIV : 28—31 niet te spreken, tal van plaatsen uit Richteren I woordelijk of nagenoeg woordelijk ook voorkomen in het boek Jozua; vg. Richt. I : 10—15 = Joz. XV : 13—19; Richt. I : 21 = Joz. XV : 63; Richt. I : 27 = Joz. XVII : 12; Richt. I : 29 = Joz. XVI : 10. De

verklaring door Meyer, Wellhausen, Stade e. a. van dit verschijnsel gegeven, komt hierop neer, dat wij in Richt. I een gedeelte voor ons hebben van J, welks geschrift ook eene der bronnen van het boek Jozua is. Tegen de voorstelling, dat èn Jozua èn Richteren uit eene gemeenschappelijke oudere bron hebben geput, komt echter Kuenen in verzet, omdat het z. i. toch wel zonderling is, dat Jozua daaraan slechts bijzonderheden zou hebben ontleend, die alle ook in Richteren voorkomen. Toch kan hij zich ook niet vinden in de meening, o. a. van Dillmann, dat Jozua hier het origineel zou zijn; de plaatsen toch passen in Jozua niet in het verband. Er blijft hem dus niet anders over dan ze te beschouwen als uit Richteren in het boek Jozua ingelascht.

Aan de bespreking dezer quaestie is de eerste afdeeling van Budde's boek onder den titel: *das Buch der Richter und der Hexateuch* gewijd. Wat hij daarin geeft, verdient onze aandacht in hooge mate. Het komt mij voor, dat de quaestie daardoor werkelijk der oplossing een goed deel naderbij is gebracht.

Ook Budde is van oordeel, dat wij in Richt. I, schoon met verplaatsing van enkele verzen en eenige andere door eene tweede hand aangebrachte wijzigingen, een gedeelte van J. voor ons hebben. Doch verre van nu met Kuenen te meenen, dat uit deze gemeenschappelijke bron in Jozua geen andere plaatsen zouden zijn overgenomen dan die ook in Richteren voorkomen, wijst hij, voor een klein gedeelte op voorgang van Dillmann, met groote scherpzinnigheid tal van bijzonderheden in Jozua, en op eene enkele plaats ook in Numeri, Num. XXXII: 39, 41, 42, aan, die alle, in haar tegenwoordigen samenhang misplaatst, behoord hebben niet alleen tot hetzelfde werk, maar ook bepaald tot hetzelfde verband als Richt. I. Na er den oorspronkelijken tekst zoo nauwkeurig mogelijk van te hebben vastgesteld, brengt hij nu dit alles bijeen, terwijl hij er tevens in slaagt met meer of minder waarschijnlijkheid van ieder dier plaatsen in het licht te stellen, waarom zij uit haar oorspronkelijk in haar

tegenwoordig verband en tevens in haar tegenwoordigen vorm is gebracht. Ik kan daarover hier geen bijzonderheden meedeelen, maar constateer alleen, dat het resultaat van het wel eens wat ingewikkeld maar toch overal helder betoog inderdaad verrassend mag worden genoemd. Wij verkrijgen er door een op slechts enkele punten niet meer volledig te herstellen verhaal van de verovering van Kanaän, naar J. In een „Anhang" met den titel: „die Einwanderung Israels in Kanaan nach der Quelle J, hergestellt auf Grund der gewonnenen Ergebnisse", geeft Budde ons daarvan, bl. 84—89, eene Duitsche vertaling, waaruit ten overvloede nog eens duidelijk blijkt, welke plaatsen er voor zijn gebruikt.

Het belang van deze oogenschijnlijk willekeurige, maar inderdaad op degelijke gronden steunende combinatie valt in het oog. Er komt daardoor als in onze bijbelboeken verwerkt, een verhaal aangaande de verovering van Palestina voor den dag, dat veel dichter bij de gebeurtenissen staat dan het hoofdverhaal van Jozua. Voorzoover het in Richt. I en wat daartoe oorspronkelijk meer behoord heeft, voor ons is bewaard, vangt het aan bij het vereenigd samenzijn der Israëlietische stammen te Gilgal. Van daar uit begeeft men zich tot de verovering des lands; deze wordt — afgezien natuurlijk van het vrijwillig bondgenootschap van Juda en Simeon — door elk der stammen afzonderlijk in het werk gesteld. Alleen van Issaschar en Benjamin kan, waarschijnlijk ten gevolge van onvolledigheid, niet meer worden uitgemaakt of zij ook in het verhaal werden genoemd; toch wordt het vooral van de laatste door Budde zeer waarschijnlijk gemaakt. Van de andere stammen wordt opgenoemd wat van het hun toegewezen land niet werd veroverd, terwijl bovendien voor de stammen Juda en Jozef enkele zeer sprekende bijzonderheden uit de geschiedenis der verovering worden meegedeeld. Het verhaal, gelijk het door Budde gereconstrueerd wordt, eindigt met de volgende mededeeling: „alzoo liet Jahwe deze volken blijven, alleenlijk opdat Israël aan hen den krijg leeren zou: vijf vorstendommen der Filistijnen, en al de (genoemde) Kanaänieten en de

Sidoniërs en de Hethieten, die op het Libanon-gebergte wonen, van den berg van Baäl-Hermon af tot naar Hamath. En de Engel van Jahwe trok van Gilgal opwaarts naar Bethel tot het huis Jozefs; daar offerden zij Jahwe." Vg. Richt. II : 23 + III : 1; vs 2. 3, II : 1ª volgens de LXX; vs 5ᵇ.

Ook over hetgeen in J daaraan voorafgegaan moet zijn, werpt dit verhaal licht. Zoo veronderstelt het de ideeële verdeeling van het nog te veroveren land, waarbij aan elk der stammen nog vóór de verovering zijn bepaald „lot" werd toegewezen, afgezien van de vraag of men in staat zou zijn, er bezit van te nemen; verder den overtocht van den Jordaan en de inneming van Jericho door het vereenigd Israël; eindelijk het te samen zijn der stammen tot de komst te Gilgal.

Nog iets anders echter is hier vooral van belang. Volgens Meyer en Stade is in het verhaal van J geen plaats voor den persoon van Jozua, volgens Wellhausen en Kuenen althans niet als staande aan het hoofd van het geheele Israëlietische volk. Hiermede is het door Budde gereconstrueerde verhaal in strijd. Budde toont dan ook aan — en het komt mij voor, dat hij in dit betoog zeer gelukkig geweest is, — dat ook in J Jozua wel degelijk wordt voorgesteld als het hoofd van het vereenigde Israël. Bij het uiteengaan der stammen gaat hij dan met Ephraïm mee. Dat zijn naam in Richt. I niet meer voorkomt, is na vs. 1 volkomen begrijpelijk. Sporen van omwerking en weglating zijn hier nog aan te wijzen.

Deze met behulp van Richt. I door Budde tot stand gebrachte reconstructie van J is van groote beteekenis voor de wordingsgeschiedenis van ons boek Jozua. Over de latere (priesterlijke) bestanddeelen er van hebben wij thans niet te spreken. Maar wat is de hoofdbron van het deuteronomische en vóór-deuteronomische boek? Meyer, Wellhausen, Stade antwoorden: E. Dat dit in het spel is, blijkt zonneklaar uit Joz. XXIV: de rede van Jozua tot het vereenigde Israël te Sichem, waarna de stammen terugkeeren, ieder naar zijn erfdeel in het reeds veroverde land. Deze rede kan dienst

doen als summarische inhoudsopgave van wat het Elohistische werk alzoo bevat. Uit het zoo even genoemde: het nog te Sichem vereenigde Israël, en het reeds veroverde land, blijkt dat hier eene andere voorstelling heerscht dan in J. Voor het overige zijn de sporen van E in het verhaal der verovering schaarsch. Dat bovengenoemde geleerden aan dit werk als hoofdbron van het boek Jozua denken, heeft dan ook voornamelijk een negatieven grond. Wat men in Jozua vindt, is in strijd met de opvatting, die men zich van J had gevormd; derhalve denkt men aan E. Het komt mij voor, dat door de wijze, waarop Budde ons het Jahwistische verhaal heeft doen kennen, deze moeilijkheid inderdaad opgelost is. Bezwaar dit te beschouwen als hoofdbron van het deuteronomische Jozua, kan er nu niet meer zijn. Op verschillende wijze bewerkt, is dit laatste er langs geleidelijken weg uit voortgekomen. Daarbij is, hetzij bij, hetzij reeds vóór de verbinding met E, de generaliseering tot stand gekomen, die van de stam-daden volks-daden maakt. Wat in het zuiden door Juda, in het midden door Jozef, in het noorden door andere stammen was tot stand gebracht, wordt het werk van geheel Israël. Vandaar de voorstelling der beide hoofd-veldslagen, die na de in midden-Kanaän bevochten overwinningen, in het zuiden en noorden des lands zullen zijn geleverd, Joz. X en XI. Budde toont zonneklaar aan, dat ook van deze verhalen J. de nog duidelijk te herkennen grondslag is. Daarmee hangt samen, dat, waar zoo Israël vereenigd den oorlog voert, ook Jozua wordt het blijvende, gemeenschappelijke hoofd. Tevens valt weg wat in het oorspronkelijk verhaal van het zeer partieele en onvolkomene der verovering was medegedeeld.

Toch blijft bij dit alles nog eene zaak onverklaard. Zij betreft juist de parallelle plaatsen in Richteren en Jozua, waarmede wij aanvingen. Deze staan voor het meerendeel in deuteronomisch verband. Bovendien, is het niet vreemd, dat waar het Jahwistische werk in Jozua op de zoo even genoemde wijze omgewerkt is, daaruit toch enkele op zich zelf staande plaatsen zoo onveranderd zijn overgebleven,

vooral daar deze eene voorstelling geven, die met de omwerking niet harmoniëert? Budde antwoordt hierop met wat men kan noemen de theorie der „survivals", eene theorie, waarvan hij zich ook in zijne in 1883 verschenen *„Biblische Urgeschichte"* bij herhaling bedient, en die eveneens in zijne verdere bespreking van Richteren en Samuël een groote rol speelt. Zij komt hierop neer: een zeker geschrift, X, is omgewerkt tot een ander geschrift IJ; daarbij zijn van X enkele gedeelten ongebruikt ter zijde gesteld; van deze worden nu weder enkele stukken door eene derde hand in IJ ingelascht; natuurlijk blijven deze hunne verwantschap met den grondslag van IJ verraden, maar zijn daarin overigens misplaatst. Zoo nu ook hier: bij de omwerking van J tot het vóór-deuteronomische Jozua zijn enkele stukken er van geheel of grootendeels ter zijde gelegd, en daaronder bepaald die, welke, schoon in vrij corrupten toestand, in Richt. I en wat oorspronkelijk daar nog meer bij behoorde, voor ons zijn bewaard gebleven. Van deze zijn nu later weer verschillende verzen in het voordeuteronomische Jozua ingelascht. Dit geschiedde door eene deuteronomische hand; van daar de deuteronomische omgeving, waarin deze stukken nu staan.

Tegen deze theorie van „survivals" heeft Kuenen in het *Theolog. Tijdschrift* van 1884 bezwaren geopperd. Hij acht het niet waarschijnlijk, dat een geschrift blijft voortbestaan, nadat het, als niet meer aan de behoefte voldoende, door een ander is vervangen. Budde antwoordt hierop, dat al werd het voor de omwerking gebruikte handschrift aanstonds vernietigd, dit daarom niet gezegd kan worden van het geschrift als zoodanig, wijl dit handschrift toch zeker wel geen unicun was. Men bedenke bovendien, dat wij te doen hebben met handschriften, die zeker grootendeels privaateigendom waren. Waarom zou dan niet, terwijl de een het zijne gebruikte om er een ander geschrift mee samen te stellen, een ander het zijne onveranderd hebben kunnen bewaren? Maar dan kan er ook geen grooter bezwaar zijn om aan te nemen, dat door een derde, die beide hand-

schriften in zijn bezit kreeg, het nieuwere met het oudere werd gecompleteerd, dan er zijn zou, wanneer beide handschriften van geheel verschillende origine waren.

Voor het overige waag ik mij hier niet aan eene nadere beoordeeling van Budde's resultaten. Om het te kunnen doen, zou ik moeten vervallen in eene reeks détail-besprekingen, die voor de minsten mijner lezers van interest zijn. Wie zich met deze studiën inlaat, moet noodzakelijk kennis nemen van den arbeid van Budde; hij zal zich de moeite, ook waar hij wellicht op enkele punten van hem zal afwijken, niet beklagen.

De twee andere afdeelingen van Budde's boek zijn getiteld: *das Buch der Richter*, en *die Bücher Samuelis.* Zij zijn een krachtig pleidooi voor de bronnen- tegenover de bij deze boeken, gelijk ik zeide, meest in zwang zijnde aanvullings- en fragmenten-hypothese.

Over den opzet van het tweede hoofddeel van Richteren, Richt. II: 6—XVI, het z.g. „eigenlijke Richterenboek", bestaat geen wezenlijk verschil van gevoelen. Duidelijk herkenbaar is hier het zich in vaste formules voortbewegende deuteronomische schema, waarbinnen de verhalen over de verschillende richters als zoovele tableaux ingevoegd zijn. De vraag kan alleen zijn, of ook de zes, z.g. „kleine" richters, Richt. X: 1—5, XII: 8—15 (III: 31) er toe behooren. Volgens Kuenen is dit wel, volgens Wellhausen niet het geval. Te recht, naar ik meen, voegt Budde zich bij dezen laatste, terwijl hij aantoont, dat de daarbij gebezigde formules ontstaan zijn uit navolging van die van het deuteronomische boek.

Hoe komt nu de deuteronomische redactor aan de door hem in zijn schema samengebrachte stof? Volgens Kuenen ligt aan zijn geschrift een vóór-deuteronomisch Richterenboek ten grondslag, waarin Samgar en Othniël (over wien het verhaal geheel schema, m. a. w. geheel deuteronomisch is) nog niet voorkwamen, waarin ook de regelmatige opvolging van afval, straf en verlossing gemist werd, en dat meer

eene galerij van aanvoerders en helden uit den tijd vóór het koningschap was. De auteur er van ontleende zijne stof voor een groot deel aan andere geschriften, die tot de vroegste voortbrengselen der Israëlietische geschiedschrijving behooren. Verder gaat Kuenen niet. De meening, voor sommige gedeelten door Meyer, Stade en vooral ook Böhme geopperd, dat ook hier de Hexateuch-bronnen J en E in het spel zouden zijn, schijnt hem onbewijsbaar te zijn. Ook voor het derde hoofddeel van Richteren, Richt. XVII—XXI, dat, zooals ieder weet, uit twee verhalen Richt. XVII v., en XIX—XXI bestaat, gaat Kuenen niet verder dan tot de veronderstelling, dat aan elk daarvan een oud, althans vóór-exilisch bericht ten grondslag ligt, waarvan het eerste hier en daar eenige uitbreiding, het tweede eene doortastende omwerking heeft ondergaan.

Het komt mij voor, dat Budde in dezen stand der quaestie inderdaad verandering gebracht heeft, en wel door niet slechts op enkele punten, zooals zijne voorgangers, maar doorloopend, J en E met meer of minder waarschijnlijkheid aan te wijzen, als zijnde de hoofdbronnen niet alleen van het tweede, zoowel als van het derde hoofddeel van Richteren, maar ook van Samuël. Het bewijs door Kuenen afgewacht, alvorens over de afzonderlijke deelen van Richteren eene beslissing te willen nemen, dat J (of E) ook de geschiedenis van het Richterentijdvak beschreven heeft, schijnt mij hierdoor geleverd te zijn. Ook voor die stukken, van welke op zich zelf bezien, het bewijs, dat zij tot J of E behooren, zich niet of althans niet met voldoende zekerheid geven laat, verkrijgt daardoor de onderstelling, dat dit wel het geval is, eene groote mate van waarschijnlijkheid. Dat niet overal de grenzen tusschen J en E met beslistheid getrokken, noch ook dus deze werken overal in hun afzonderlijken samenhang hersteld kunnen worden, is een verschijnsel, dat zich omnium consensu ook in den Pentateuch voordoet, en dat derhalve ook hier geen verwondering baart.

Budde's resultaat, tot welks mededeeling ik mij hier bepaal, komt op het volgende neer:

a. De oudste grondslag van ons boek Richteren wordt gevormd door J. Dit begint hier met het boven besproken verhaal van de verovering van Kanaän. Daaraan sloten zich Richter-verhalen aan, en wel dat over Ehud, een verhaal over Jabin, misschien het lied van Debora, een vorm van de geschiedenis van Gideon (zonder Abimelech), de geschiedenis van Simson, een vorm van de geschiedenis van den tocht der Danieten, misschien ook een vorm van het verhaal over het gebeurde te Gibea.

b. Daarnaast bestond E. Voor zoover het hier in aanmerking komt, bevatte het een vorm van de geschiedenis van Debora en den strijd met Sisera, een vorm van de geschiedenis van Gideon en Abimelech, de geschiedenis van Jefta, een vorm van de geschiedenis van den tocht der Danieten, en misschien een vorm van de geschiedenis van het te Gibea gebeurde. — In welke volgorde deze verhalen elkander opvolgden, is noch bij J noch bij E te bepalen.

c. Beide werken werden, evenals dit bij den Pentateuch het geval was, te samengevoegd, JE. Dit geschrift bevatte nog Richt. I in een veel meer volledigen vorm, hoewel toch ook reeds enkele bijzonderheden daaruit in den tijd, waarover de Hexateuch handelt, werden gebracht. H. II : 1^b—5^a diende om de beschouwing van J met die van E te vereenigen. Met uitzondering misschien van een gedeelte van het allerlaatste verhaal, moeten al de verhalen, die in ons Richterenboek voorkomen, reeds in dit JE hebben gestaan.

d. Uit dit JE verwijderde nu een volgend deuteronomisch schrijver, Rd., alles wat vóór het verhaal omtrent Ehud stond, en verving het door zijn schema en het verhaal omtrent Othniël; de geschiedenis van Abimelech werd ter zijde gesteld en vervangen door H. VIII : 33—35; ook de beide aanhangsels Richt XVII—XXI werden niet opgenomen. Alles werd samengevat in eene vaste chronologie en een hem eigenaardig pragmatisme, zoodat nu uit JE een zelfstandig, gesloten Richterenboek als het ware uitgelicht werd, ingeleid door eene herhaling van de laatste verzen van Jozua,

Richt. II : 6—9, en wellicht voorzien van een „feierlichen Abschluss", dien wij thans niet meer hebben, blz. 201. Wat hij uit JE niet gebruikte, werd door hem of een gelijktijdigen anderen schrijver voor een gedeelte gebruikt voor invoegingen in de boeken Numeri en Jozua; bovendien ontleende hij er den richter Othniël aan. Het aantal richters bedroeg nu zes.

e. Eene na-deuteronomische redactie uit na-exilischen tijd voegde er nu de uit JE ter zijde gestelde stukken weer in; evenwel niet zonder meer of minder ingrijpende veranderingen, vooral in H. I en H. XIX—XXI. Ook het pragmatisme van de verschillende bronnen, bepaald van E, en dat van den deuteronomischen redactor, werden door elkander gemengd. Bovendien werd door Abimelech en de vijf kleine richters uit H. X en XII het getal richters op twaalf gebracht, en door eene alleen uit de regeerings-tijden der richters samengestelde chronologie, eene *successio continua* der theocratie in het leven geroepen. Ook enkele andere uitbreidingen van den tekst gingen daarmee hand aan hand.

f. Eindelijk, — maar dit moet m. i. liever tot de diasceue dan tot de redactie van ons boek worden gebracht, — werd uit H. V : 6 de richter Samgar ontleend, waarschijnlijk omdat Abimelech niet waardig scheen als richter te gelden, en men toch het twaalftal wilde behouden. Waarschijnlijk is H. III : 31, waar hij thans vermeld wordt, oorspronkelijk wel niet anders dan als rand-glosse bedoeld. „Damit war unser Richterbuch bis auf Glossen und Textfehler fertig."

Voor de motiveering van dit resultaat verwijs ik weder naar het boek van Budde zelf. Ook waar men wellicht niet alle argumenten even overtuigend zal achten, zal men toch onvoorwaardelijk hulde moeten brengen aan de wijze, waarop hier het onderzoek is ingesteld. Groote bedachtzaamheid, die voor alle overhaasting waarborgt, gaat hier gepaard met niet minder groote beslistheid, tot zelfs in betrekkelijke kleinigheden, omtrent den weg die gevolgd moet worden. Geen enkel détail ontsnapt den schrijver, en toch ontgaat hij op

merkwaardige wijze het gevaar van ter wille der boomen het bosch niet te zien. Zelfs kan men zeggen, dat bij de zeer fijne analyse, die hier overal toegepast wordt, toch de synthese bepaald de overhand heeft. Vandaar — ik geloof niet te veel te zeggen — den aantrekkelijken indruk, dien, anders dan menige andere „Inleiding", dit werk maakt. Ook verdient het niet anders dan lof, dat, waar Budde zich bewust is de bezwaren, die tegen zijne opvatting kunnen worden ingebracht, niet geheel te hebben opgelost, hij deze, ook al nopen zij hem niet zijn gevoelen te wijzigen, met nauwgezetheid vermeldt.

Mag ik uit de vele bladzijden, die eene opzettelijke studie overwaard zijn, ééne enkele noemen, dan wijs ik op die, waar Budde, deels in aansluiting aan, deels tegenover A. Müller in de *Königsberger Studien*, het lied van Debora bespreekt.

Ten slotte nog een woord over de derde afdeeling, die zooals ik reeds meedeelde, over het boek Samuël handelt.

Het uitgangspunt ligt hier in de bekende verhalen over het ontstaan van het koningschap. Tweeërlei hand is daarin duidelijk herkenbaar. Gedeeltelijk in aansluiting aan Cornill toont Budde aan, dat wij hier hebben twee samenhangende van elkander onafhankelijke berichten, waarvan het eene bestaat uit 1 Sam. IX—X : 16, XI : 1 [1]) het andere uit 1 Sam. VIII, X : 17—24, XII. De inhoud van beiden is bekend, en evenzoo het verschil, dat tusschen beiden bestaat. Naar de plaats, waar Saul tot koning werd uitgeroepen, in het eene verhaal Gilgal, in het andere Mizpa, duidt Budde ze aan door de letters G en M. Redactioneele verbindingen zijn 1 Sam. X : 25—27, XI : 12—14. Over enkele weinig beteekenende weglatingen en wijzigingen ten gevolge der vereeniging spreek ik niet.

1) Voor de laatste woorden van H. X : 27 „en hij was als doof" (?) וַיְהִי כמחריש leze men met LXX: „en het geschiedde ongeveer na een maand", וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ.

Van hetgeen onmiddellijk voorafgaat en volgt, brengt nu Budde tot M 1 Sam. I—VII (afgezien van enkele latere invoegingen) en XV, tot G 1 Sam. XIII en XIV. Vrij algemeen was aangenomen, dat H. IV—VI ouder zijn dan H. I—III. Deze laatste hoofdstukken werden dan geacht geschreven te zijn met het oog op de eerstgenoemde, zoo o. a. Kuenen. Ook H. VII werd in den regel niet voor de oorspronkelijke voortzetting van H. IV—VI gehouden; in plaats van de hier door Samuël bevochten overwinning bij Ebenhaëzer verwacht men het bericht van de verwoesting van Silo en het daar gevestigde heiligdom door de Filistijnen. Volgens Wellhausen zou zelfs Jeremia dit bericht daar nog hebben gekend, vg. Jer. VII: 12, 14. Afgezien van dit laatste, ontkent Budde deze beide onderstellingen niet, meent echter, dat wij daarmede komen in eene nog vroegere phase van de wordingsgeschiedenis van ons boek Samuël, eene phase, waarover hij zich verder niet uitlaat. Hem is het genoeg waarschijnlijk te hebben gemaakt, dat mogen de hoofdstukken IV—VI ook oorspronkelijk niet met H. I—III en H. VII op ééne lijn staan, zij toch als onderdeel van M, en niet als tot G behoorende, tot ons gekomen zijn. Wij staan hier dan voor een zelfde geval als bij Richt. IX. Bij de bronnensplitsing tot E te brengen (zie boven), verraadt het toch een ander karakter, en is volgens Budde als brokstuk van een grooter geheel door E in zijn werk ingelascht. Hetzelfde zal volgens hem met 1 Sam. IV—VI hebben plaats gehad.

Een der belangrijkste betoogen uit het geheele werk van Budde schijnt mij dat, waarin hij de identiteit van de werken M en E verdedigt. Vooral met het oog op de afkeuring van het koningschap in M is dit van het hoogste belang. Het gevoelen van Budde, dat ook Richt. VIII: 22. 23 „quellenhaft" is, en wel als oorspronkelijk bestanddeel van E, vindt daarin zijdelings steun. Vooral de nauwgezetheid en zorg, waarmede de woordenschat en het spraakgebruik der verschillende schrijvers wordt nagegaan, valt hier in het oog. Wij herkennen er den schrijver in van de *Beiträge zur*

Kritik des Buches Hiob, 1876. Zonneklaar wordt aangetoond, dat M = E, al heeft het eene zeer duidelijke omwerking ondergaan van deuteronomische hand, toch in zijn oorspronkelijken vorm ouder is dan de koningswet, Deut. XVII : 14 vv., en in het algemeen dan Deuteronomium. Ook de sporen van overeenkomst met Hosea leggen hiervan getuigenis af. Wat inhoud betreft, sluit dit gedeelte van E zich aan het aan ons Richterenboek ten grondslag liggende aan. Slechts kan de samenhang niet meer worden hersteld, daar wij de in Richteren voor ons liggende verhalen van E waarschijnlijk niet meer in hunne oorspronkelijke volgorde hebben. Een spoor der vroegere aansluiting vindt Budde in de vermelding der Filistijnen Richt. X : 7.

Is M = E, dan waarschijnlijk ook G = J. Bepaalde argumenten zijn daarvoor niet aan te voeren; alleen vinden wij in de volgende gedeelten van Samuël duidelijk sporen van J. Waarschijnlijk sluit wat wij hier vinden, als ook hebbende plaats gehad onder de Filistijnsche overheersching, zich aan de verhalen over Simson aan. Toch moet daartusschen een en ander zijn weggevallen, dat ons verklaart b. v. hoe wij 1 Sam. X : 5, XIII : 3 te Gibea een Filistijnschen landvoogd (of zuil, נְצִיב, STVT. te onrechte: bezetting) vinden. Dat hier ook eene verklaring zou moeten gegeven zijn, waarom in Saul's tijd het centraal-heiligdom niet meer te Silo stond, stem ik Budde niet toe. Bij zijne opvatting van 1 Sam. I—VII, als behoorende tot E, is er geen enkel bewijs, dat ook in J van dit centraal-heiligdom, als te Silo staande, is sprake geweest.

Bij de zeer voor de hand liggende verbinding van I Sam. XIII en XIV met 1 Sam. IX—X : 16, XI blijft het altoos eenig bezwaar opleveren, dat in eerstgenoemde hoofdstukken Saul een volwassen en mede ten strijde uittrekkenden zoon heeft, terwijl H. IX den indruk maakt, dat hij zelf nog slechts een jongeling is. Meer dan een indruk is dit laatste echter niet.

Algemeen erkend wordt, dat H. XIII : 7b—15a in verband met het in zijn tegenwoordig verband eveneens misplaatste

vs, H. X : 8, hier niet behoort. Terecht ontkent Budde, dat het eenvoudig navolging van H. XV zou zijn door een interpolator, wien de breuk tusschen Samuël en Saul te laat kwam (Wellhausen). Met het verhaal van M = E heeft dit geheele stuk niets te maken. Daarentegen betwijfel ik of het eenvoudig als een „Einschub” in G mag worden beschouwd. M. i. kan het zeer goed „quellenhaft” zijn, doch dan bij de samenvoeging der beide verhalen van zijne plaats gerukt. Te meer waarschijnlijk is dit, omdat de aansluiting van H. XIV : 52 met het volgende verhaal uit J, volgens Budde 1 Sam. XVI : 14 vv., toch inderdaad niet onberispelijk is, zelfs niet, al neemt men aan, dat laatstgenoemd vs, onder den invloed van het daarvoor geplaatst stuk, vs. 1—13, eenige wijziging heeft ondergaan.

Eindelijk moet, wat deze hfdstt. betreft, nog worden opgemerkt, dat H. XIV : 47—51 door Budde te recht wordt beschouwd als eene panegyrische samenvatting van deuteronomische hand. Deze, niet de schr. van H. XIII en XIV resumeerde hier Saul's daden en levensgeschiedenis, omdat in zijn oog nu de geschiedenis van David begon. Het zelfde geldt, mutatis mutandis, van 2 Sam. VIII, waarover straks.

Ook in de volgende hoofdstukken, tot aan den dood van Saul, vindt Budde, afgezien van enkele latere stukken als b.v. 1 Sam. XVI : 1—13, XIX : 18—24, XXI : 11—16, de beide bronnen J en E telkens terug. Hierbij gaat hij in H. XVII, XVIII terecht uit van den masorethischen tekst, terwijl hij den veel korteren tekst der LXX, — anders dan b.v. Cornill, Rob. Smith, Stade die in beide hoofdstukken, en dan Kuenen, die alleen in H. XVIII aan dezen de voorkeur geeft, — beschouwt als eene jongere recensie, gevormd met het niet eens ten volle bereikte doel om de meest in het oog vallende tegenstrijdigheden uit den tekst te verwijderen.

Voor het overige ga ik op deze bronnensplitsing niet verder in. Ik vermeld alleen, dat daardoor ook het bericht van Davids verloving met Merab, 1 Sam. XVIII : 17—19, waarin Kuenen e. a. niets zien dan een toevoegsel van de hand der

redactoren ten einde Saul in zijn gedrag tegen David nog meer te bezwaren, „quellenhaft” wordt, en wel als behoorende evenals H. XVII (vg. vs 25) tot E; — verder dat van de beide moordaanslagen die van H. XIX: 9, 10, evenals het geheele verband, waarin het staat, tot E, die van H. XVIII: 11, 12 tot J wordt gebracht, met de opmerking trouwens, dat laatstgenoemde bij de verbinding der beide berichten waarschijnlijk van zijne plaats is gerukt, — eindelijk dat van de parallelle verhalen, 1 Sam. XXIII: 19—XXIV: 23 en 1 Sam. XXVI, afgezien van tekstcorrupties en harmonistische invoegingen, het eerste tot J, het tweede tot E wordt gebracht. Daarmee hangt samen, dat Budde het bekende verhaal van David en Nabal, 1 Sam. XXVII, beschouwt als hebbende in J, waartoe het behoort, oorspronkelijk gestaan tusschen H. XXIII: 28 en XXIV: 1. Het vult daar den tijd, dien Saul voor den tocht tegen de Filistijnen gebruikt. Verplaatst is het, omdat anders de beide zoo even genoemde parallelle verhalen, onmiddellijk op elkander zouden volgen.

Zeer gelukkig is Budde m. i. in zijne bespreking van 1 Sam. XXVIII: 3—25. „Algemeen” zegt Kuenen, „wordt erkend, dat dit stuk en 1 Sam. XV van ééne hand zijn.” Budde deelt dit gevoelen niet. Volgens hem is de rol, die hier aan Samuël toegekend wordt, niet die van H. VII, VIII en wat daarbij behoort, = E, maar zeer bepaald die van H. IX. De overeenkomst met H. XV berust alleen op vs 17, 18. Deze vss meent Budde als interpolatie te mogen beschouwen, terwijl hij verder in spraakgebruik en wijze van voorstelling tal van punten van overeenkomst met J aanwijst. Evenals de rest van H XXVII—XXXI beschouwt hij het daarom als tot J behoorende, waarin het dan echter oorspronkelijk tusschen H. XXX en XXXI moet hebben gestaan. Dat de voortgang van het verhaal daardoor in allen deele wint, kan, dunkt mij, na Budde's betoog moeilijk meer worden ontkend.

De laatste sporen van E vindt Budde 2 Sam. I: 6—11, 13—16. Ook hier weder is Budde het met Kuenen oneens.

Deze laatste houdt 1 Sam. XXXI en 2 Sam. I voor deelen van hetzelfde verhaal, maar neemt aan, dat eerstgenoemd hfdst. omgewerkt is. Hiertegenover wijst Budde op de tegenstrijdigheid, die er in elk geval tusschen beide hfdstt. is; ook veronderstelt 2 Sam. IV : 10 een ander bericht aangaande de mededeeling van Saul's dood aan David, dan wij nu in 2 Sam. I hebben. Dit laatste acht hij daarom, althans in de genoemde vss, afkomstig uit E.

Heeft nu E, niettegenstaande er verder geen sporen van zijn bestaan te vinden zijn, ook nog de geschiedenis van David verhaald? Budde acht het waarschijnlijk. Toch zijn de argumenten er voor niet sterk. Zij komen hierop neer, dat in de verhalen van E over Saul, David te zeer op den voorgrond staat, dan dat het niet de bedoeling des schrijvers zou geweest zijn, ook verder nog over hem te handelen; quod demonstrandum! Daarentegen schijnt de dood van Saul mij zulk een natuurlijk slot te zijn, met name voor een Noord-Israëliet, dat ik niet begrijp, hoe, gelijk Budde schijnt te vreezen, aan het niet verder voorkomen van dit werk, een bezwaar tegen zijne bronnensplitsing zou kunnen worden ontleend. Ondertusschen wachten wij gaarne af, of het gelukken zal in het boek Koningen den verloren geganen draad weer terug te vinden.

In 2 Samuël is het nu alleen de vraag, welke wijzigingen de redactoren zich in de door J geleverde en zich ook over 1 Kon. I en II uitbreidende stof hebben veroorloofd. Budde's resultaat is in hoofdzaak als volgt: de oorspronkelijke samenhang in J was: 2 Sam. II, III : 1, 6b—39, IV, V : 1—3, 17—25, XXI : 15—22, XXIII : 8—39, V : 6—12, VI : 2—23, XXI : 1—14, XXIV (deze twee laatste stukken mogelijk in omgekeerde volgorde, doch dan met wijziging van het 1ste vs. van H. XXIV; van dit hfdst. is Budde echter niet zeker dat het inderdaad tot J heeft behoord), IX—XX : 22, III : 2—6a, V : 13—16, VIII : 16—18 (= XX : 23—26), I Kon. I, II. Als eene pragmatische invoeging, mogelijk van de hand van JE, althans met gebruikmaking van E, beschouwt Budde 2 Sam. VII; de invoeging daarvan kan samenhangen

met de verplaatsing van H. XXI : 1—14 en XXIV naar het aanhangsel. Panegyrische samenvatting, op dezelfde wijze als 1 Sam. XIV : 47—51, is 1 Sam. VIII : 1—15. Zij is van deuteronomische hand, en moest in verband met H. III : 2—6ª, V : 13—16, VIII : 16—18 het slot vormen van de levensgeschiedenis van David. Door dezen redactor werden dan ook de hoofdstukken 2 Sam. IX—XX : 22, 1 Kon. I, II eenvoudig ter zijde gesteld, vg. de wijze waarop ook de Chroniekschrijver alles ter zijde laat, wat geacht kon worden in strijd te zijn met de eer en den goeden naam van David. Eene na-deuteronomische redactie — wij hebben hier weder dezelfde theorie der „survivals", die in Jozua en Richteren dienst deed, — nam deze stukken weer op en plaatste ze na H. VIII met herhaling van de laatste vss. van dit hfdst.. Ook andere verplaatsingen, b. v. die van de stukken van H. III en V, kunnen aan deze redactie worden toegekend. Van het stuk 1 Kon. I en II werd gebruikt gemaakt voor ons boek Koningen, en het daarom van zijn vroegeren samenhang losgemaakt. Over de herkomst van de beide liederen 2 Sam. XXII = Ps. XVIII en 2 Sam. XXIII : 1—7 durft Budde niets beslissen; hij meent dat de Chroniekschrijver ze nog niet als onderdeelen van het boek Samuël kende.

Hiermede sta ik aan het einde van mijne mededeelingen over Budde's geschrift. Die in deze onderzoekingen belang stelt, leze en bestudeere het nu zelf. Zeker, men kan blijven staan bij den Bijbel zooals hij daar ligt, in casu bij dat deel er van dat den naam draagt van nebiïm risjonim. Die dat doet, aanvaardt den arbeid der Joodsche scholen, gaat uit van het eenmaal daar gewordene, en laat zich in zijne verdere beschouwingen op grond van het aldus aangenomene beheerschen door standpunt, inzicht, geestesrichting en wat dies meer zij, gelijk die in den tijd van de samenstelling des O. Ts in Joodsche kringen heerschende waren. Dat men daarmee voor practisch gebruik, voor de prediking in de gemeente gelijk voor eigen stichting volstaan kan, — ik zal de laatste zijn om het te ontkennen. De Bijbel, gelijk hij daar

voor ons ligt, heeft zijn invloed geoefend. Er is kracht van uitgegaan, wondere kracht. Zijne geloofsbrieven zijn de eeuwen die achter ons liggen; en wie ooren heeft om te hooren en een hart om op te merken, verstaat ook nu nog het Godswoord, dat daarin, in de eerste plaats zeker tot Israël, maar dan ook verder tot ons gekomen is.

Edoch, de theoloog heeft een stap verder te gaan. Men kan zich nederzetten in den statigen tempel, en den indruk over zich heen laten gaan, dien geheel het majestueuse gebouw maakt en noodzakelijk maken moet op het ontvankelijk gemoed. De bouwkundige blijft daarbij niet staan. Hoe meer ook hij onder den indruk gekomen is van het geheel, hoe meer het hem ter harte zal gaan zich rekenschap te geven ook van de afzonderlijke deelen. Hij zal niet rusten alvorens ook van ieder dezer deelen te weten hoe het gemaakt, wat er de eigenaardigheid van is. Hoofdbestanddeelen en nevenzaken zullen zich in zijn geest van elkaar onderscheiden laten. Hij zal een onderzoek instellen naar de verschillende materialen, wellicht van heinde en ver aangebracht, die er voor zijn gebruikt. Wat in den loop der eeuwen er aan beschadigd is, zal hem evenmin ontgaan, als dit het geval zal zijn met hetgeen er aan is toegevoegd, zonder dat daarom nog de indruk van het geheel er aanmerkelijk onder geleden heeft, in anderen stijl, naar andere motieven, in anderen geest wellicht ook. Hij zal er van willen weten, wat er van geweten worden kan. En dan zal hij zich weder nederzetten en zich verdiepen in het geheel. Terwijl hij het geheel op zich werken laat, heeft hij oog gekregen voor elk der bijzonderheden, waaruit het is samengesteld, en die ieder in hare mate, ook de eene anders dan de andere, het hare bijdragen om het geheel te doen zijn wat het is. Nu kan hij volgen ieder der bogen en lijnen, die eerst allen dooreen schenen te warrelen. Ook de enkele er van weet hij thans te waardeeren in hare eigenaardige beteekenis, met haar eigenaardig cachet. Zoo zal zijne studie winst voor hem zijn. Er zullen oogenblikken geweest zijn, dat de bijzonderheden zijne gedachten zoo in beslag namen, dat het scheen als werd hij

daardoor afgetrokken van het ensemble. Maar het waren dan ook slechts oogenblikken; en het geheel bleef toch staan. En zoo ging hij voort; en wat anderen onbewust genoten, kreeg voor hem èn beteekenis èn leven èn kleur.

Welnu, ditzelfde geldt voor den theoloog ten opzichte van den Bijbel. Wil hij zijne roeping als theoloog in dezen vervullen, dan heeft ook hij af te dalen tot de studie der enkele deelen, en de lijnen te volgen, die zich daarin voor hem afteekenen. Hij heeft het wordingsproces na te gaan van wat thans als één geheel voor hem staat. Ik behoef daarover thans niet verder uit te weiden. Boeken als het besprokene van Budde zijn daarvoor de noodzakelijke, maar ook de zeer gewenschte handleidingen. Men gebruike ze met nauwgezetheid en dankbaarheid. Die zich aan deze studie onttrekt, moge uit het O. T. vele goede dingen kunnen bijeenbrengen zoo voor anderen als voor zichzelf, hij zal er nimmer in slagen door te dringen in de geschiedenis van Israël als het volk van Jahwe. De geschiedenis, ook deze geschiedenis, wordt alleen uit hare bronnen gekend. Deze te kunnen waardeeren in de kringen zoowel als in den tijd waarin ze ontstaan zijn, ze te kennen elk in hare bijzondere eigenaardigheid enz. enz., ziedaar het onmisbaar vereischte om te kunnen komen tot eene hoe dan ook historische behandeling, hetzij van het Israëlietische volk als zoodanig, hetzij van de openbaring, waarvan Israël de drager geweest is. Hierin ligt het groote belang van een boek als dat van Budde, gelijk in het algemeen van de „Inleidings"-studie, niet enkel voor dezen of genen O. Tischen geleerde, maar voor ieder wien de kennis van Israël, wien de kennis ook van de aan Israël geschonkene openbaring ter harte gaat. Moge het blijken, dat ook voor die allen deze arbeid niet geheel vergeefs is geweest!

Van harte hoop ik, dat Budde ons weldra ook over het boek Koningen eene dergelijke studie zal geven als nu over Richteren en Samuël. Meer nog dan in de voor ons liggende zal dan bij de eindredactie van al deze boeken moeten worden stilgestaan.

Ten slotte betreur ik, dat Budde ons het gebruik van zijn boek niet wat gemakkelijker gemaakt heeft door een eenigszins uitvoerig register. De inhoudsopgave boven de bladzijde voldoet slechts zeer gebrekkig aan de behoefte. Laat ik er echter aanstonds bijvoegen, dat ook op de bijzondere plaatsen de inhoud het zoeken wel loont, en met het uitspreken van dit desiderandum mijnen hartelijken dank verbinden, voor wat de schrijver ons gaf.

Utrecht. J. J. P. VALETON Jr.

De Brief van Paulus aan de Galatiërs in zijn oorspronkelijken vorm hersteld, en verklaard door Dr. J. CRAMER, Hoogleeraar te Utrecht. (Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte. VI.) Utrecht, C. H. E. Breijer, 1890.

Onder bovenstaanden titel heeft Prof. Dr. J. Cramer een commentaar op den Brief aan de Galatiërs uitgegeven, die een zeer bijzonder karakter vertoont.

Terwijl anderen dien Brief steeds in verband met de bekende berichten uit de Hand. der apostelen hebben beschouwd, behandelt hij hem geheel op zichzelf, zonder die berichten in aanmerking te nemen. Daarbij laat hij de vraag betrekkelijk de echtheid van den Brief geheel onaangeroerd, omdat het hem alleen te doen is om „dat geschrift uit de oudchristelijke letterkunde, dat zich noemt: Paulus' Brief aan de Galatiërs, in zijn oorspronkelijken vorm te herstellen, en te verklaren."

Bovendien heeft de Hoogleeraar niet den *textus receptus*, maar den tekst van den codex Vaticanus tot grondslag van zijn onderzoek gelegd, en „tekstcritiek en exegese zóó ineen gevlochten, dat het duidelijk blijkt, hoe zij elkander noodig hebben." Doch hetgeen zijn boek het meest van andere commentaren onderscheidt, is de toepassing van „de zoogenaamde conjecturaal-critiek in al haren omvang." En de schrijver getuigt, dat door zijn uitgaan van de „hypothese der interpolatie" niet alleen alle moeilijkheden voor hem zijn weggevallen, maar dat hij ook den Brief heeft leeren verstaan zooals hij hem nog nooit had verstaan.

Prof. Cramer vestigt vooral de aandacht op plaatsen als

1: 7*a*; 2:2—4; 2:6; 3: 16, 17; 3:18—21; 3:28; 4:6; 4:23—29; 5;5, 6; 5:19—21; 6:6, 7, waar hij meent, dat afschrijvers op onhandige wijze, uit andere Brieven van Paulus of van elders, hebben geïnterpoleerd wat hun voor de gemeente nuttig toescheen, zonder er op te letten, dat het niet goed paste in het redeverband. En de methode, die hij gevolgd heeft, om den oorspronkelijken tekst te herstellen, rechtvaardigt hij met deze woorden: „Maar ..... indien het waar is dat diepzinnigheid geen onzin is; dat er logische wetten zijn, waaraan ieder redelijk denkend mensch, ook Paulus, gehoorzaamt; dat men aan iederen schrijver den dubbelen eisch mag stellen, dat hij zichzelf begrijpt, en dat hij door zijne lezers wil begrepen worden; dat, evenmin als eene fontein zout en zoet water kan voortbrengen, evenmin een schrijver, wiens geschrift van het begin tot het einde tintelt van geest, zoo klakkeloos eenige matte en geestelooze woorden daar tusschen in zal strooien — indien dat alles moet toegestemd worden, dan kan men tegen de door mij aangewende methode geen bezwaar hebben."

Het komt mij voor, dat er geen bezwaar bestaat tegen het kiezen van den tekst van den codex Vaticanus, in plaats van den *textus receptus*. Maar ik zie het voordeel daarvan niet in, daar de kritiek toch moet uitmaken, wat geacht moet worden, de oorspronkelijke tekst te zijn, en het resultaat alzoo hetzelfde zal wezen, hetzij men van den Vaticanus, hetzij van den *textus receptus* uitgaat. Aan den anderen kant moet echter worden toestemd, dat Prof. Cr. met die keuze een goed voorbeeld gegeven heeft, daar het meer dan tijd is, dat de tekstkritiek geheel zelfstandig worde en zich vrij make van al wat op haar terrein voor geijkte traditie geldt, waarvan men niet afwijken mag.

Doch niet alleen in de handhaving van het beginsel der vrijheid van de tekstkritiek heeft Prof. Cr. den goeden weg aangewezen, maar ook hierin: dat hij tekstkritiek en exegese beschouwd heeft als bij elkander behoorende, en dit ook in den vorm der behandeling heeft doen uitkomen. Daardoor bleef zijn boek in zijn geheel, terwijl de gedachte werd afge-

sneden, dat de kritiek van den tekst maar een bijzaak is, waarvan men zich afzonderlijk en als in het voorbijgaan behoort af te maken. Bovendien ontstond daaruit het voordeel, dat de lezers terstond in zijn geheel voor oogen krijgen den tekst, die behandeld wordt. Dit is zeer toe te juichen, en het is te hopen, dat het voortaan in elken commentaar, die uitgegeven wordt, navolging zal vinden.

Daarentegen kan ik niet goedkeuren, dat Prof. Cr. zich in het geheel niet heeft ingelaten met de vraag, of de Brief al dan niet *echt* is, terwijl zoowel zijn kritische als zijn exegetische behandeling daarvan beheerscht wordt door de onderstelling, dat Paulus de schrijver is. Zoo lezen wij al dadelijk op bl. 2: „Men heeft gemeend dat de singularis gebruikt is met het oog op het volgende Ἰησοῦ Χριστοῦ, waarmede het ἀνθρώπου eene tegenstelling zou vormen. Maar zulk eene tegenstelling is onpaulinisch." Reeds dit eene citaat doet ons zien, dat de Hoogleeraar zich niet heeft kunnen houden aan zijn voornemen om den Brief geheel op zichzelf te beschouwen, maar de onderstelling, dat Paulus werkelijk daarvan de auteur is, noodig had èn bij zijn kritiek, èn bij zijn exegese. Waaruit volgt, dat hij de kwestie aangaande de echtheid van den Brief niet met opzet geheel buiten het debat had mogen laten. Daarbij komt, dat het niet aangaat, zich aan de behandeling daarvan te onttrekken, wanneer men eenmaal een boek schrijft als het zijne. Die kwestie behoort inderdaad bij de exegese, en men kan den Brief aan de Galaten niet „herstellen in zijn oorspronkelijken vorm", zonder dat men vooraf heeft aangewezen, wie voor den schrijver daarvan gehouden moet worden. Ook acht ik het zeer bevreemdend, dat Prof. Cr. de berichten uit de Handel. der apostelen geheel met stilzwijgen is voorbijgegaan, terwijl hij wel in aanmerking heeft doen komen datgene uit de andere Brieven van Paulus, waarop hij meende, dat gelet moet worden bij de kritiek en de exegese van den Brief aan de Galaten.

Wat nu de toepassing van de interpolatie-hypothese betreft. Zonder twijfel moet, op zichzelf beschouwd, als waarheid worden toegestemd hetgeen de geleerde schrijver tot recht-

vaardiging van zijn methode gezegd heeft. Maar ik kan hem niet toegeven, dat al de gedeelten van den Brief, die hij geïnterpoleerd acht, het karakter dragen van „matte en geestelooze woorden", die „den samenhang verbreken, of de paulinische zeggingskracht missen, en geen zin hebben." Wel zou men kunnen toestemmen, dat zij meerendeels zonder schade voor het geheel er uit kunnen worden gelicht. Maar welk ander geschrift is er aan te wijzen, waarvan hetzelfde niet gelden zou? Daarom heeft niemand het recht, aan den Brief aan de Gal. eischen te stellen, die men niet stellen zou aan een ander literarisch product, waarvan de eene zin of de eene alinea niet logisch-noodwendig voortvloeit uit hetgeen onmiddellijk daaraan voorafgaat. Deze waarheid is van zoo groot gewicht bij de beoordeeling van Prof. Cramer's kritische methode, dat een opzettelijke beschouwing van de voornaamste der volgens hem geïnterpoleerde gedeelten bepaald noodzakelijk is. Dan komt ook vanzelf zijn exegese ter sprake, en zal het duidelijk worden, wat men heeft aan zijn boek. Wij vestigen op ieder Hoofdstuk van den Brief afzonderlijk het oog, en bespreken daarbij uit dat werk wat ons het voornaamste toeschijnt.

Hoofdstuk I.

Vers 4. Prof. Cr. schrapt hier de woorden *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ.* De argumenten, die hij daarvoor bijbrengt, schijnen mij echter toe, niet afdoende te zijn.

De geleerde schrijver meent, dat reeds het werkwoord *ἐξαιρεῖσθαι* de verdenking wekt van interpolatie, omdat het bij Paulus nergens voorkomt. Daartegen moet worden opgemerkt: 1° dat, daar *ἐξαιρεῖσθαι* een goed verstaanbaar Grieksch woord is, dat meermalen gebezigd wordt in het N. T. en niets bijzonders aan zich heeft, er geen reden bestaat, waarom ook Paulus het niet zou kunnen gebruikt hebben; en 2° dat het bijzonder verband, waarin dat woord voorkomt, genoegzaam in het licht stelt, dat het hier met juistheid gekozen is.

Voorts wijst Prof. Cr. op het gebruik van *ἐνεστώς* in plaats van *οὗτος* bij *αἰών*. Dit kan evenwel niet als een bezwaar worden aangemerkt, omdat hier, gelijk de Hoogleeraar zelf getuigt, niet bedoeld wordt „de gansche wereldperiode van de schepping tot de wederkomst van Christus", maar „iets, dat tegenwoordig is, iets, dat de schrijver beleeft." Bovendien zien wij uit Rom. 8:38 en 1 Cor. 3:22, dat *ἐνεστώς* ook een Paulinisch woord is.

Vervolgens acht Prof. Cr. de woorden *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* vreemd, omdat zij „mat klinken" achter hetgeen er onmiddellijk aan voorafgaat, en „niet behoefde gezegd te worden, dat het verlossen van de geloovigen uit de booze wereld naar Gods wil was." Ik zou echter willen weten, om welke reden dat niet behoefde gezegd te worden, maar daarentegen *wel*, dat de overgave van Christus in den dood naar Gods wil was. Men vergelijke maar eens, wat den inhoud der gedachte betreft, Ef. 1:4—7 en Col. 1:12—14!

Daar is nog éene zaak, die volgens Prof. Cr. aanstoot geeft. Wij lezen daarvan op bl. 10 van zijn boek: „De woorden *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* duiden het doel aan, waarmede zich Christus heeft gegeven. En nu komt met het *ὅπως* eensklaps een ander doel te voorschijn! Ware het nog met het vorige verwant! Stond er b. v. „opdat hij ons tot kinderen Gods zou maken," of „opdat hij ons uit de macht der Wet verlossen zou," of iets dergelijks!" Tot weêrlegging van deze bedenking vestig ik de aandacht op het volgende. De woorden *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* duiden op zichzelf geenszins het *doel* aan, waarmede Christus zich heeft overgegeven, daar de praep. *περὶ* hier geen andere beteekenis heeft, dan die van: met het oog op. Maar al moest ook worden aangenomen, dat reeds in die praep. uitdrukkelijk sprake was van het *doel*, waarmede Christus zich overgegeven heeft, dan zou hetgeen met *ὅπως* er aan toegevoegd is toch niet iets mats en overtolligs hebben. Want de verlossing van de schuld en de straf der zonden en de verlossing van de macht der zonde behooren in het Paulinisch leersysteem bij elkander, en wel zóó, dat

de eerste kan worden genoemd het middel om te komen tot de laatste, die het eigenlijke doel is. Men zie o. a. Efez. 5:25—27 en Tit. 2:14. Daarbij heeft Prof. Cr. ten onrechte aan *αἰών* de beteekenis van „wereld" toegekend, en in hetgeen hier gezegd wordt iets dergelijks gezien als bedoeld is in 1 Cor. 7:26. Het woord *αἰών* is een bij uitnemendheid *ethisch* begrip, en met *πονηρός* verbonden, duidt het een zedelijk-geestelijke sfeer aan, welke de tegenstelling is van die, waarin de christen zich beweegt.

Bovendien kan worden bewezen: 1° dat de gedachte, die met *ὅπως ἐξέληται κ. τ. λ.* aan het voorgaande is toegevoegd, waarlijk daar niet minder mede verwant is, dan wanneer er gestaan had „opdat hij ons tot kinderen Gods zou maken", of „opdat hij ons uit de macht der Wet verlossen zou"; en 2° dat, wanneer wij denken aan een verlossing *ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ*, de „roeping van God in de genade van Christus", waarvan sprake is in ons vers, niet zoo onverklaarbaar is als de geachte criticus wel meent, en dat zij ook niet duidelijker wordt, als wij daarbij denken aan *τοῦ δόντος ἑαυτὸν περὶ τῶν ἁμ. ἡμ.*

Wat de woorden *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* betreft: volgens Prof. Cr. duiden zij aan, „dat de overgave van Christus in den dood n a a r G o d s w i l w a s, en dus kon geacht worden aan haar doel te beantwoorden." Ik heb bezwaar tegen de woorden „en dus kon geacht worden aan haar doel te beantwoorden", daar hetgeen zij te kennen geven niet opgesloten ligt in den tekst, al kan het ook worden beschouwd als een juiste gevolgtrekking uit de waarheid, dat de zelfovergave van Christus in den dood naar den wil van God was.

Vers 6. Het komt mij voor, dat Prof. Cr. zich vergist ten opzichte van de beteekenis der woorden *ἐν χάριτι Χριστοῦ*. De apostel zou, naar zijn opvatting, er mede te kennen willen geven, dat de *χάρις Χριστοῦ* het element is, waarin de roeping Gods heeft plaats gevonden? Dit beantwoordt echter niet aan hetgeen hij daarop laat volgen: „De Galatiërs waren door God geroepen met geen ander doel, dan opdat

zij in de genade van Christus zouden wandelen." Deze woorden verklaren zeer juist de beteekenis van ἐν χάριτι. Maar dan volgt daaruit, dat ἐν hier niet aanduidt „het element", waarin de roeping Gods heeft plaats gevonden, maar genomen moet worden in de beteekenis van εἰς. In geen andere beteekenis komt ἐν dan ook voor op de door Prof. Cr. bijgebrachte plaatsen. Nemen wij maar eens Col. 3 : 15. Het is immers duidelijk, dat ἐν ἑνὶ σώματι niet kan aanduiden het „element", waarin de roeping Gods heeft plaats gevonden, maar wel aanduidt het *doel*, waarmede die roeping geschied is.

Daar is nog iets. Prof. Cr. meent, dat men ἄλλο in plaats van ἕτερον zou verwacht hebben, daar er even te voren geen Evangelie genoemd was, en hij ziet de moeilijkheid wegvallen, wanneer men de woorden ὅπως—πονηροῦ uit vers 4 verwijdert, omdat dan ἕτερον terugslaat op het met τοῦ δόντος—ἡμῶν reeds genoemde Evangelie van het kruis. Daartegen moet in het midden worden gebracht: dat ἕτερον hier in het geheel niet vreemd is, daar Paulus in vers 7 uitdrukkelijk van een ander Evangelie spreekt, nl. van het „Evangelie van Christus;" dat bovendien uit vers 9 duidelijk is, dat de Galatiërs zeer goed zouden geweten hebben, van welk Evangelie zij zich lieten afbrengen, al had de apostel het niet uitdrukkelijk genoemd; en dat, zoo ἕτερον geacht moet worden, moeilijkheid op te leveren, deze moeilijkheid volstrekt niet zou wegvallen door de weglating van ὅπως—πονηροῦ, wijl deze woorden niets te niet doen van hetgeen vervat is in τοῦ δόντος—ἡμῶν.

Vers 7. Volgens Prof. Cr. moeten de woorden ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο voor een toevoegsel van lateren tijd worden gehouden, omdat zij hier in het geheel geen zin hebben. Hij getuigt, dat die woorden letterlijk beteekenen: „hetwelk geen ander (evangelie) is." Doch hij tracht daarbij te bewijzen, dat dit hier geen anderen zin zou kunnen hebben, dan dat het „Evangelie," waartoe de Galatiërs werden overgebracht, „toch eigenlijk geen ander, maar wel degelijk hetzelfde was als het evangelie van de genade van Christus, dat Paulus had

verkondigd." Ik kan echter niet inzien, waarom met Sieffert e. a. niet zou mogen worden aangenomen, dat Paulus daarmede bedoeld heeft, dat het geen ander, geen tweede Evangelie naast het door hem verkondigde is. Prof. Cr. geeft toe, dat, als er alleen had gestaan *οὐκ ἔστιν ἄλλο*, men dan zou mogen vertalen: er is geen ander, geen tweede Evangelie. Maar als dit toegegeven wordt, dan is het waarlijk niet duidelijk, hoe *ἄλλο* enkel door het bijgevoegde *ὃ* terstond een tegenovergestelde beteekenis kan verkrijgen, zoodat het „alleen eene hoedanigheid van dat *ἕτερον εὐαγγέλιον* kan aanduiden, en wel deze, dat het in het wezen der zaak hetzelfde is." Mij is het niet gelukt, er achter te komen, waarom dit als waarheid zou moeten worden toegestemd. Ik geloof veeleer, dat Meyer gelijk heeft, als hij zegt, dat „*ἄλλο* schlechthin ein *anderes*, d. i. een ausser dem (ausser dem Einen Evangel.) noch vorhandenes, *ἕτερον* aber ein *anderartiges, verschiedenes* ist." [1]) Daarbij komt het mij voor, dat, indien de Hoogleeraar in dezen gelijk heeft, het dan meer voor de hand zou liggen om alleen *ὃ* te schrappen, indien er toch geschrapt moet worden.

Een tweede bezwaar tegen het behouden van *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* vindt de Hoogleeraar in het *εἰ μή*, dat er op volgt, omdat er in hetgeen daarmede gezegd wordt niets is, dat geacht kan worden, een beperking te zijn van *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο*. Dit bezwaar vervalt reeds, wanneer men *εἰ μή* met Prof. Cr. beschouwt als een beperking van *θαυμάζω*. En daar is geen enkele reden aan te wijzen, waarom men eerst *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο* uit den tekst moet schappen, om *εἰ μή* in verband te mogen brengen met *θαυμάζω*. Ik meen echter, dat *εἰ μή* niet dan zeer gedwongen met *θαυμάζω* in verband kan worden gebracht, en dat hetgeen achter *εἰ μή* volgt veel meer gezegd kan worden, een beperking te zijn van *ὃ οὐκ ἔστιν*

1) Meyer verwijst daarbij o. a. naar Plat. Conv. p. 186. B. Dem. 911. 7. Soph. Phil. 501. O. C. 1446. Xen. Anab. 6, 4, 8. Sap. 7, 5. Judith 8. 20. En uit het N. T. vooral 1 Cor. 12:8—10; 15:40; 2 Cor. 11:4; Hand. 4:12; Rom. 7:23; Mark. 16:12; Luk. 9:29.

ἄλλο, dan van *θαυμάζω*. Wat Paulus zeggen wil komt dan hierop neêr: Het Ev., waartoe gij u laat overbrengen, is geen tweede Ev. naast het mijne, is in het geheel geen Ev., maar het wordt zoo voorgesteld door hen, die u beroeren, en het Ev. van Christus willen verkeeren; en alleen in zooverre spreek ik van een tweede Ev. naast het mijne. — Mij dunkt, dat deze opvatting van *εἰ μή* veel aannemelijker is, dan die van den geachten criticus, gelijk hij haar te kennen geeft met deze woorden: „Ik verwonder mij..... maar" enz. D. w. z., nu ik weet, dat die afval niet uit uw eigen boezem is voortgekomen, maar door sommigen die u in beroering hebben gebracht, is tot stand gekomen, nu verwonder ik mij minder."

Vers 10. Prof. Cr. acht dit vers, zooals het daar staat, geheel onverstaanbaar. Daarom stelt hij voor, te lezen: „*τί γάρ; εἰ ἀνθρώπους πείθω, μὴ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;*" in plaats van *ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω, ἢ τὸν θεόν; ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν;*

Ik geloof echter niet, dat hetgeen hij bijbrengt, om te verklaren, hoe de oorspronkelijke tekst op deze wijze bedorven werd, veel bijval zal vinden. Bovendien kan ik mij niet vinden in de verklaring, die de Hoogleeraar geeft van den gedachtengang in ons vers. Want het komt mij voor, dat vers 10 niet dienen moet om te voorkomen, dat men den apostel, op hetgeen hij gezegd heeft in vers 8—9, te gemoet zal voeren: „Dit gaat te ver, Paulus, gij stoot ieder van u af. Laat wat vallen van uwe strenge eischen. Wees niet zoo onverdraagzaam in uw spreken. Zóó zult gij de menschen niet winnen." Immers zijn die beide verzen gericht tegen de dwaalleeraars, tegen die *τινές*, die in vers 7 worden bedoeld. En als Paulus dezen van zich afstiet, liep hij daarmede in het geheel geen gevaar voor het verwijt, dat hij *ieder* van zich afstiet. De gemeente wist zeer goed, hoe hij over die *τινές* oordeelde, en dat te hunnen opzichte bij hem geen sprake kon wezen van „wat te laten varen van zijn strenge eischen." Ik acht het daarom veel waarschijnlijker, dat vers 10 dienen moet om af te weren de verdenking, die

de dwaalleeraars tegen Paulus verspreidden, dat het hem nl. om niets anders, dan om menschengunst te doen was. De reden, waarom hij die verdenking reeds hier afweert, ligt voor de hand. Hij is bezig, over hen te spreken, en hij heeft juist een heel kras oordeel over hen uitgesproken.

Levert de gewone tekst van Gal. 1 : 10 dan geen bezwaren op? Laat ons zien. Volgens Prof. Cr. is ἄρτι geheel onverstaanbaar, en daar het geen andere beteekenis kan hebben, dan die van „thans, tegenwoordig, op dit oogenblik", vraagt hij, of Paulus dan „vroeger (voordat het ἄρτι van vs. 9 intrad) wèl menschen heeft trachten te gewinnen?" Wij moeten daarop antwoorden: dat het ἄρτι van vs. 10 niets te maken heeft met het ἄρτι van vs. 9, en dat hetgeen Paulus zeggen wil niet zoo onduidelijk is als het wel schijnt. Wat hij in vers 10 te kennen wil geven komt nl. hierop neêr: Gij hebt gehoord, o Galatiërs, hoe kras ik mij uitgedrukt heb tegen *ieder*, die u een ander Evangelie, dan gij van mij ontvangen hebt, zou willen verkondigen. Wat dunkt u? Zou men *nu* althans, nl. terwijl ik dat schreef, met recht van mij kunnen zeggen, dat ik menschengunst najaag? Maakt dan uit hetgeen ik mij *nu* betoon op, wat er van die beschuldiging aan is!

Ook de woorden ἀνθρώποις πείθω ἢ τὸν θεὸν zijn volgens Prof. Cr. geheel onverstaanbaar. Ik geef toe, dat ἢ τὸν θεόν hier vreemd is, en het verwondert mij niet, dat Prof. Naber heeft voorgesteld om het te schrappen. Maar ik kan niet toestemmen, dat hier onzin te lezen staat. Het werkwoord πείθειν beteekent niet „*prediken*", zooals wij vinden in onze Staten-overzetting, maar persuadere, trachten te gewinnen, gunstig zoeken te stemmen, zich te vriend maken (zie Hand. 12 : 20). Dat „*menschen* trachten te gewinnen", in de beteekenis van „gunstig zoeken te stemmen", een goeden zin oplevert, is duidelijk. Want wie in dezen zin menschen tracht te gewinnen, legt zich toe op het verkrijgen van menschengunst, op het zich te vriend maken van de menschen. Maar waarom zou het dan niet aangaan, te trachten om God te „gewinnen" in den zin van „de gunst

van God te verwerven?" Dit behoeft niet altijd te geschieden door een overreding met woorden als waaraan Prof. Cr. meent, dat noodwendig gedacht moet worden. Het kan ook op een andere wijze plaats vinden. Men dichtte b. v. Paulus toe, dat hij de besnijdenis predikte, om menschen te behagen (Gal. 5 : 11). Die prediking kan zeer goed beschouwd worden als de woorden, die hij gebruikte, om de menschen voor zich te winnen. Op dezelfde wijze kon Paulus het Evangelie, dat hij predikte, gebruiken, om God voor zich te winnen, door het nl. op zulk eene wijze en met zulk een ijver en toewijding te prediken, dat hij daardoor het bewustzijn met zich omdroeg, aan zijn roeping te beantwoorden en Gode welbehagelijk te zijn in het werk, dat hij verrichtte. En „God te gewinnen" heeft in dezen zin niets tegen zich (zie 1 Thess. 2 : 4). Indien men mij kan aantoonen, dat deze verklaring van πείθειν geheel in strijd is met het Grieksche taaleigen, dan wil ik haar prijs geven. Maar dan schaar ik mij aan de zijde van Prof. Naber, en schrap alleen de woorden ἢ τὸν θεόν.

Bij de door mij gegevene verklaring van πείθειν schijnen de woorden ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν tautologisch te zijn. Dit is echter niet meer dan een schijn. Want bij πείθειν heeft Paulus bepaaldelijk het oog op het zich te vriend maken van menschen door de Evangelieprediking in te richten naar hun smaak; terwijl hij met ἄνθρ. ἀρέσκειν meer in het algemeen verklaart, dat hij in geen enkel opzicht de gunst van menschen najaagde.

Vers 12. De woorden ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ behooren volgens Prof. Cr. niet tot den oorspronkelijken tekst, maar zijn er later bijgevoegd door een afschrijver. Zijn verklaring van hetgeen tot deze bijvoeging aanleiding zou hebben gegeven bevredigt echter niet. Want het is niet duidelijk, hoe het woord ἀποκαλύψαι van vs. 16 in verband met de waarheid, „dat in de nieuw-testam. geschriften de verschijning van Jezus bij het einde der eeuwen ook genoemd wordt eene ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ," dien afschrijver daartoe verleid kon hebben. Bovendien vervalt bij nader

inzien de reden, waarom de Hoogleeraar de toevlucht heeft genomen tot die conjectuur. Hij meent nl., dat de woorden *ἀλλὰ δι' ἀποκ.* 'I. Χρ. geheel onverstaanbaar zijn, daar de genit. 'I. Χρ. noch als een genit. subjecti, noch als een genit. objecti een goeden zin oplevert. Mij daarentegen komt het voor, dat men een zeer goeden zin verkrijgt, wanneer 'I. Χρ. als een genit. subjecti beschouwd wordt. Dan spreekt Paulus hier van een openbaring, die Jezus Christus aan hem gegeven heeft, een openbaring met betrekking tot het Evangelie, dat hij te verkondigen had. Prof. Cr. acht dit in strijd met vs. 15 en 16, waarin God wordt voorgesteld als de auctor der *ἀποκαλύψις*. Deze bedenking is evenwel niet afdoende, omdat in vs. 12 gesproken wordt van een *ἀποκαλύψις*, die Jezus Christus aan Paulus gegeven heeft met betrekking tot hetgeen hij te verkondigen had, terwijl in vs. 15 en 16 door Paulus gezegd wordt, dat het Gode behaagd heeft, *zijn Zoon* in hem te openbaren (*εὐδόκησεν— ἀποκαλύψαι*). De eerstgenoemde openbaring *volgde* op de laatstgenoemde. Eerst nadat J. Chr. in al zijn goddelijke heerlijkheid door God aan Paulus was geopenbaard, en Paulus Hem had leeren kennen in al hetgeen Hij is, en in nadere betrekking tot Hem gekomen was, eerst toen kreeg Paulus van J. Chr. de openbaring aangaande den inhoud van het Evangelie, dat hij verkondigen moest aan de Heidenen. Daarbij sluiten zich uitnemend aan de woorden van vs. 16ᵇ en vers 17 (*εὐθέως οὐ προσαν. σαρκὶ καὶ αἷμ. κ. τ. λ.*). Bedrieg ik mij niet, dan heeft deze interpretatie hoegenaamd niets tegen zich. Maar dan vervalt ook de reden om *ἀλλὰ δι' ἀποκ.* 'I. Χρ. voor een bijvoegsel van een afschrijver te houden.

Doch ook wanneer aan Prof. Cr. moest worden toegegeven, dat de *ἀποκαλύψις*, waarvan sprake is in vs. 12ᵇ, geen andere is, dan die, welke bedoeld wordt in vs. 16 en 17, zijn die woorden niet onverklaarbaar. In dat geval moet nl. 'I. Χρ. worden beschouwd als een genit. *objecti*, en spreekt hier Paulus van een openbaring, waarvan J. Chr. het voorwerp is, een openbaring, die God hem gegeven heeft met betrekking tot J. Chr. — Prof. Cr. vraagt: wat dan een

openbaring is, waarvan J. Chr. het voorwerp is? Deze vraag is bevreemdend en moet worden beantwoord met een wedervraag. Namelijk deze: Heeft het dan geen zin, als in vs. 16 en 17 gezegd wordt, dat God zijn Zoon in Paulus geopenbaard heeft? Mij dunkt, dat, als van dit laatste niet getuigd kan worden, dat het niet te begrijpen is, zulks evenmin van het andere kan worden gezegd. Voorts meent Prof. Cr., dat de tegenstelling met παρὰ ἀνθρώπου te loor gaat door Ἰ. Χρ. tot een genit. objecti te maken. Dit is echter niet zoo. Tegenover „niet van een mensch" staat hier wel degelijk „van God", daar dit „van God" opgesloten ligt in „door de openbaring van J. Chr.", hetgeen dan immers te kennen geeft, dat die openbaring van den persoon van J. Chr. door God is gegeven, van God is gekomen. Daar is alzoo, van welken kant wij de zaak ook bezien, geen reden om de conjectuur van den Hoogleeraar over te nemen.

Vers 15 en 16. Het is niet toe te geven aan Prof. Cr., dat de woorden ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί geen betrekking hebben op de bekeering van Paulus, en dat de eigenlijke inhoud van dat ἀποκαλύψαι niets anders is, dan dat Paulus den Zoon van God onder de Heidenen moest gaan prediken. Hetgeen Prof. Cr. ten gunste van dit gevoelen aanvoert beantwoordt niet aan het doel. Wat toch doet het ter zaak, dat het ἀποκαλύψαι heeft plaats gehad nadat de roeping geschied was? Dit spreekt immers van zelf. Prof. Cr. zegt te recht, dat die roeping een roeping was tot het *apostelambt*. Maar daaruit volgt geenszins, dat die roeping is samengevallen met de bekeering van Paulus, zoodat wij bij ἀποκαλύψαι aan iets anders zouden te denken hebben. God heeft Paulus van zijn geboorte af afgezonderd en door zijne genade geroepen tot het apostelambt. En dat bracht noodwendig met zich mede, dat God zijn Zoon in hem openbaarde, dat God hem in dien Zoon deed zien den Heer der heerlijkheid. Dit nu is niets anders, dan een zinspeling op de groote verandering, die op den weg naar Damaskus met Paulus heeft plaats gehad, zoodat hij geheel anders dan vroeger kwam te staan tegenover Jezus Christus.

Wij hebben hier dezelfde gedachte als in 2 Cor. 4 : 6. Om deze reden kan ik ook niet goedkeuren de overzetting, die Prof. Cr. geeft van vers 15 en 16. Wij lezen nl. op bl. 312 van zijn boek: „Maar toen het Hem, die mij van den schoot mijner moeder af heeft afgezonderd, en mij door zijne genade heeft geroepen, behaagde om over zijnen Zoon dat licht in mijne ziel te doen opgaan, dat ik hem onder de Heidenen zou prediken." Met het oog op deze vertaling mag wel worden gevraagd: Moest het licht, dat God in de ziel van Paulus over J. Chr. heeft doen opgaan, enkel dienen om hem te doen inzien, dat hij Hem onder de Heidenen moest gaan prediken? En zou vers 16 niet beschouwd moeten worden in verband met vs. 12, waar Paulus het oog heeft op den inhoud van het Evangelie, dat hem was toebetrouwd?

Hoofdstuk II.

Vers 2. Prof. Cr. laat de woorden ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκαλύψιν weg als een randglosse, die later in den tekst is gekomen. M. i. ten onrechte, daar κατὰ ἀποκαλ. hier wel degelijk in een andere beteekenis kan worden genomen, dan in die van „overeenkomstig eene door God mij onthulde godsdienstige waarheid." Paulus geeft met die uitdrukking te kennen, dat zijn gaan naar Jeruzalem geschiedde overeenkomstig een bepaalde goddelijke aanwijzing.

Het woord ἀποκαλύψις beteekent bij Paulus onthulling, openbaring, bekendmaking van iets, dat verborgen of onbekend was. Ook hier moet deze beteekenis worden vastgehouden. Prof. Cr. doet daarbij gelden, dat het overal, waar het zonder object voorkomt, de beteekenis heeft van „eene rechtstreeks van God gegeven onthulling, openbaring van eene godsdienstige waarheid." Dit argument is evenwel niet afdoende, daar hier zakelijk ἀνέβην het object van die openbaring is, en Efez. 3 : 3 ἐγνώρισέ μοι op dezelfde wijze als hier ἀνέβην met κατὰ ἀποκαλύψιν verbonden is. Bovendien zien wij uit 2 Cor. 12 : 1, dat ἀποκαλύψις zonder object niet altijd beteekent de bekendmaking van een godsdienstige

waarheid, en uit vs. 6 van ons Hoofdstuk, dat het voorwerp van die ἀποκαλύψις (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) niet altijd zulk een godsdienstige waarheid is.

Daar is nog éene reden, waarom het niet noodig is, die woorden voor onecht te verklaren. Paulus kan nl. daarbij het oog hebben gehad op een ἀποκαλύψις zooals bedoeld is in 2 Cor. 12:1, een ἀποκαλ., waarbij de Heer hem opdroeg om naar Jeruzalem te gaan. — Ten slotte mag hier wel de vraag worden gedaan, wat een afschrijver toch bewogen kon hebben om die randglosse te maken.

Vers 3. Naar het oordeel van Prof. Cr. behoort dit vers achter vs. 5, en moet in vs. 4 ἀνέβην δὲ διά worden gelezen in plaats van διὰ δὲ. Zeer zeker verkrijgt men door deze verandering een goeden zin. Maar tegen die verplaatsing van vers 3 bestaan er, in verband met vers 4, nog al bezwaren. Want 1° gaat het niet aan, in vs. 2 eerst κατὰ ἀποκαλύψιν te schrappen, en dan ἀνέβην δέ over te brengen naar het 4de vs.; en 2° acht acht ik het niet geoorloofd, in vers 4 δέ achter διά weg te laten, alleen om aan ἀνέβην δέ een plaats te kunnen geven. Daarom zou ik er eerder toe neigen om, vs. 3 op zijn plaats latende, in vs. 4 δέ achter διά te schrappen. Op deze wijze toch valt de moeilijkheid geheel weg, indien nl. de moeilijkheid hierin bestaat, dat διὰ δέ de beteekenis niet kan hebben van *en wel*. Prof. Cr. meent, dat, ook wanneer διὰ δέ vertaald kon worden door *en wel*, en men de vrijheid had om δέ weg te laten, het volgende onverstaanbaar zou blijven. Ik kan hem dit niet toestemmen, daar διά hier zeer zeker zóó verklaard kan worden, dat men niet komt tot de ongerijmdheid, dat Titus niet gedwongen werd, zich te laten besnijden, „omdat men de valsche broeders te vriend wilde houden." De praep. διά beteekent hier *wegens*, *om der wille van*. In deze beteekenis komt zij meermalen voor [1]). De bedoeling is dan, dat Titus niet gedwongen werd, zich te laten besnijden, zooals de „ingeslopene valsche broeders" dat gewenscht en verwacht hadden. Zij hadden

1) Men zie o. a. Mt. 10:22; 13:58; 14:3; Efez. 2:4.

het gewenscht en verwacht, maar het geschiedde niet. En waarom geschiedde het niet? Niet met den bepaalden toeleg om daardoor die valsche broeders te beschamen, maar omdat het niet noodig geacht werd. Vatten wij de zaak op deze wijze op, dan vervalt terstond de andere bedenking van Prof. Cr., als hij vraagt, „of Titus, wanneer die valsche broeders er niet geweest waren, wel zou besneden zijn?" Het komt mij voor, dat mijn verklaring van διά niet in strijd is met de beteekenis van deze praep. Het waren die valsche broeders, die, om Paulus beschaamd en zijn werk verijdeld te zien, er op aandrongen, dat Titus besneden zou worden. Maar hij werd niet besneden, hoewel zij er op aandrongen, niet besneden om hunnentwil, omdat zijn besnijdenis niet noodig geacht werd. Zeer zeker werden zij daardoor beschaamd gemaakt. Maar het was niet *om* hen beschaamd te maken, dat Titus niet besneden werd.

Vers 6. De verklaring, die Prof. Cr. van dit vers heeft gegeven, is voortreffelijk. Ook kan ik mij zeer goed vereenigen met het voorstel om προσέθεντο te lezen in plaats van προσανέθεντο. Doch ik zie niet in, waarom het noodig zou zijn, de woorden πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει uit den tekst te bannen. Want zij wijzen de reden niet aan van hetgeen er op volgt, maar rechtvaardigen hetgeen er aan voorafgaat. — Op de vertaling van dit vers heb ik een aanmerking. Namelijk deze: dat de Hoogleeraar op blz. 69 uitdrukkelijk zegt: „ἀπὸ is van wege. Wij mogen dus niet vertalen, alsof er περὶ stond: wat nu de δοκοῦντες betreft. Er is alleen sprake van hetgeen van wege de δοκοῦντες is geschied", — terwijl hij in de overzetting op blz. 313 toch doet, alsof er περί gestaan had, en vertaalt: „En wat nu de mannen van beteekenis aangaat. . ."

Vers 7. Ik heb bezwaar tegen hetgeen wij lezen op bl. 82: „Evenwel, al wil Paulus maar van één evangelie, en van ééne evangelieprediking weten, moet hij toch bijzondere reden gehad hebben, waarom hij zich op zulk eene vreemde manier uitdrukte. Die reden is dunkt mij niet ver te zoeken. Aan de Joden wilde Paulus de vrijheid niet ontnomen zien om de

Wet te blijven vervullen enz." Ik geloof niet, dat dit opgesloten ligt in het noemen van een εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας nevens een εὐαγγ. τῆς περιτομῆς. Paulus heeft daarmede eenvoudig willen zeggen, dat de Heer hem opgedragen had om onder de Heidenen te gaan arbeiden, en aan Petrus om onder de Joden zijn werkkring te kiezen. Dat zien wij uit vers 8, waar gesproken wordt van ἀποστολή in plaats van εὐαγγέλιον, en nevens de ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς geen sprake is van een ἀποστολὴ τῆς ἀκροβυστίας, maar van εἰς τὰ ἔθνη. Zie ook vers 9.

Vers 16. Prof. Cr. laat de woorden ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ weg. M. i. zonder voldoenden grond. Want ook wanneer ἐὰν μή hier zou moeten worden genomen in den zin van *nisi*, *tenzij*, *behalve*, *uitgezonderd*, zou daaruit niet af te leiden zijn, dat het de bedoeling van Paulus was, te getuigen, „dat de mensch slechts in één geval kan gezegd worden uit Wets-werken gerechtvaardigd te worden, wanneer hij namelijk door het geloof in Christus wordt gerechtvaardigd." Het komt mij voor, dat men op deze wijze niet mag omgaan met de taal van het N T. Op bl. 107 van zijn boek heeft Prof. Cr. zelf naar waarheid gezegd, „dat wij geen recht hebben, van Paulus te eischen, dat hij classiek Grieksch schreef." Dat de apostel hier geen onzin geschreven heeft, is zeker, daar zijn bedoeling duidelijk blijkt uit het geheele redeverband. Bovendien heeft Prof. Cr. niet krachteloos gemaakt het argument, dat Sieffert aan Matth. 12 : 4 en Rom. 14 : 14 ontleend heeft, om aan te toonen, dat εἰ μή gehouden kan worden voor een synoniem van ἀλλά, daar εἰ μή op de genoemde plaatsen niet gebruikt is, om het vroeger gezegde te verbeteren, maar wel degelijk om er een tegenstelling mede uit te drukken. Of is het geen tegenstelling, als in Matth. 12 : 4 gezegd wordt, dat de toonbrooden, die noch aan David, noch aan degenen, die met hem waren, geoorloofd waren te eten, wèl gegeten mochten worden door de priesters? Men lette ook nauwkeurig op Rom. 14 : 14, en men zal de tegenstelling zien.

Prof. Cr. wijst er ook op, dat het mat klinkt: „wetende

dat de mensch niet gerechtvaardigd wordt dan door het geloof in Jezus Christus, hebben ook wij in Christus Jezus geloofd." Maar ik kan niet vinden, dat deze woorden matter klinken, dan wat hij op andere plaatsen heeft behouden. Wat de Hoogleeraar op bl. 117 te kennen geeft met de woorden: „Daarenboven zou Paulus moeilijk, met het oog op zijne levenservaring, kunnen zeggen, dat hij tot het geloof in Christus gebracht was door de overtuiging, dat de mensch alleen door het geloof in Christus gerechtvaardigd werd. Hij wist wel, door eigen treurige ervaring, dat de mensch niet uit zijne werken, maar nog niet, dat de mensch wèl door het geloof in Christus gerechtvaardigd werd", — gaat niet op. Want toen Paulus tot bekeering kwam, werd zoowel het een als het ander hem duidelijk. Vóor zijn bekeering meende hij inderdaad, dat de mensch uit de werken gerechtvaardigd werd, en getuigde zijn ervaring *niet* van het tegendeel.

Vers 18. Het is een uitnemende gedachte van Prof. Cr., achter συνιστάνω een vraagteeken te zetten. Daardoor wordt inderdaad alle moeielijkheid bij de verklaring van vers 18 weggenomen. Ik ben het daarentegen niet met hem eens, dat bij οἰκοδομεῖν gedacht moet worden aan „het grondvesten van het nieuwe leven voor God, het leven in Christus, het leven des geloofs, waarvan Paulus in vs. 19 en 20 spreekt." Prof. Cr. zegt daarvan op bl. 123: „Wel verre dat Christus de zonde in de hand werkte .... in een hoogeren zin weder opbouwde." Deze verklaring is wel zeer vernuftig, en getuigt van de groote scherpzinnigheid van den Hoogleeraar, maar kan niet als juist worden aangemerkt. Want meer voor de hand ligt om vs. 18 in verband te brengen met Hoofdst. 1 : 13, 14 en 23. Dan is de bedoeling, dat Paulus het geloof, dat hij eertijds, vóor zijn bekeering, zocht af te breken (nl. de waarheid, dat de mensch door het geloof in J. Chr., en niet door de werken der Wet gerechtvaardigd wordt), nu voorstond en verdedigde. Deze verklaring past uitnemend in het verband, waarin vs. 18 staat èn met hetgeen daaraan voorafgaat èn met hetgeen daarop volgt.

Hoofdstuk III.

Ik kan mij zeer goed vereenigen met de gissing van Prof. Cr., dat in vers 4 ἐμάθετε gelezen moet worden in plaats van ἐπάθετε, en zijn verklaring van εἴγε καὶ εἰκῆ vind ik uitnemend. Hij heeft deze plaats inderdaad weggenomen van de lijst der cruces interpretum. Even uitnemend acht ik wat hij geschreven heeft, zoowel over vers 6—9 als over vers 14. Daarentegen heb ik groot bezwaar tegen de wijze, waarop hij te werk is gegaan bij de kritiek van het overige gedeelte van dit Hoofdstuk.

Vers 16. Volgens Prof. Cr. behooren alleen de woorden τῷ δὲ 'Αβραὰμ ἐῤῥέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι tot den oorspronkelijken tekst, en moet al wat er op volgt worden beschouwd als de bijvoeging van een latere hand. Maar ik zie niet in, waarom men de woorden καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hier niet zou verwachten, alleen omdat tot nog toe sprake is geweest van beloften, die aan Abraham zijn geschied, en, behalve in vs. 19, verder niet weêr van zijn zaad wordt gesproken. Prof. Cr. zegt zelf op bl. 141, dat Paulus „doorgaans bij een dogmatisch betoog iets voorop zet, dat schijnbaar weinig of niets met het voorgaande te maken heeft, om dat dan als uitgangspunt voor zijne redeneering te gebruiken." En als hij daarbij op bl. 156 toestemt, dat Paulus een kind van zijn tijd was, en daarom weleens kon redeneeren zooals in de scholen der Rabbijnen geredeneerd werd; als niet voorbij wordt gezien, dat Paulus hier uit het geheugen citeert; als bovendien gelet wordt op de waarheid, die wij lezen op bl. 129, dat wij nl. in onzen Brief geen verhandeling, maar een *brief* hebben te zien: — dan behoeft hetgeen op die woorden volgt niet beschouwd te worden als een interpolatie. Bovendien is het zoo vreemd niet, dat hier sprake is van een belofte, die niet alleen aan Abraham, maar ook aan Christus geschied is, als maar de bedoeling van den schrijver goed in het oog wordt gehouden. Immers beschouwt hij, gelijk ook uit vers 17 te zien is, Christus als den grooten nakomeling van Abraham, in wien de belofte, aan dien aarts-

vader gedaan, haar eindpunt bereikt heeft. Toegestemd moet worden, dat de bezwaren, door Prof. Cr. ontwikkeld, niet uit de lucht gegrepen zijn. Maar het schijnt mij nochtans toe, dat zij niet noodzaken om hier aan interpolatie te denken.

Vers 18. Ik vind ἡ κληρονομία hier in het geheel niet onverstaanbaar, en ik geloof niet, dat de Galatiërs „vreemd zullen hebben opgezien, toen zij daar eensklaps van een κληρονομία hoorden", daar Paulus in vs. 16 het oog heeft gehad op plaatsen uit het O. T., waar wèl van een κληρονομία sprake is, en het niet onwaarschijnlijk is, dat hij bij zijn prediking reeds over dezelfde zaak had gesproken.

Van vers 19 behoudt Prof. Cr. alleen de woorden τί οὖν, terwijl hij vers 20 geheel weglaat, en eveneens de gansche pericoop vers 26—29. Ik zou al te uitvoerig worden, indien ik den geleerden criticus op den voet wilde volgen, om stuk voor stuk te onderzoeken, of de argumenten, welke hij bijbrengt, die weglatingen wel rechtvaardigen. Ik bepaal mij daarom tot enkele hoofdpunten.

Vers 19ª. De woorden τί οὖν ὁ νόμος; kunnen zeer goed beteekenen: W a t i s e r d a n v a n d e w e t? H o e h e b b e n w i j e r d a n o v e r t e o o r d e e l e n? H o e s t a a t h e t d a n d a a r m e d e? En dit geeft hier ook een zeer goeden zin. Maar afgezien daarvan, behoeft aan Prof. Cr. niet te worden toegegeven, dat men op de vraag: „W a t v a n d e w e t i s?" niet ten antwoord verwacht, w a a r t o e zij door God gegeven is. Ik zou wel willen weten, waarom dit antwoord in dit verband zoo misplaatst zou wezen.

Prof. Cr. heeft eveneens bezwaar tegen de woorden τῶν παραβάσεων χάριν, omdat hij meent, dat hier geen dragelijke zin kan worden gegeven aan de uitdrukking: t e n g u n s t e, t e n g e v a l l e v a n d e o v e r t r e d i n g e n. Maar men behoeft op deze wijze niet te drukken op χάριν. Het komt hier voor in dezelfde beteekenis als Luk. 7 : 47, 1 Tim. 5 : 14 en Tit. 1 : 11, en wij hebben in hetgeen Paulus hier zegt dezelfde gedachte als Rom. 5 : 20. Dit kan geen bezwaar zijn tegen de echtheid, en daaruit volgt in het geheel niet, dat

plagiaat is gepleegd. Want niets verbiedt een schrijver om een gedachte, die hij in den eenen brief ontwikkeld heeft, weêr ter sprake te brengen in een anderen.

Vers 19^b en *vers* 20. Voor dit gedeelte van het Hoofdstuk wensch ik het niet op te nemen. Het is inderdaad niet goed mogelijk, daar een redelijke verklaring van te geven. Maar ik zou hier eerder willen denken aan een buitengewone corruptie van den tekst, dan aan een opzettelijke invoeging. Wat toch kan iemand bewogen hebben om die woorden *in dezen vorm* te interpoleeren?

Als in het voorbijgaan vestig ik nog de aandacht op hetgeen Prof. Cr. op bl. 165 schrijft: „De gedachte, dat de Wet niet rechtstreeks door God, maar door middel van de Engelen gegeven is, wordt wel in Hand. 7:38, 53 en Hebr. 2:2 gevonden, maar niet bij Paulus. Aan Mozes geeft Paulus nooit den naam van μεσίτης." Ik vraag: Heeft de Hoogleeraar de zekerheid, dat Paulus het niet eens is geweest met die beide aangehaalde plaatsen? En waaruit maakt hij op, dat de apostel den naam μεσίτης nooit aan Mozes zou gegeven hebben? Of moeten de Brieven, die wij van Paulus bezitten, geacht worden, volledig te bevatten, niet alleen *alle spreekwijzen* van Paulus, maar ook *alles* wat betrekking heeft op zijn denkwijze aangaande de Wet en wat dies meer zij?

Vers 26—29. Prof. Cr. ziet in het geheel geen verband tusschen vs. 25 en 26. Maar mij dunkt, dat het verband voor de hand ligt. Paulus getuigt in vs. 25, dat alwie tot het geloof komt verlost wordt van den tuchtmeester. Is het dan zoo vreemd, dat hij in het daarop volgende vers gaat spreken over het „zonen Gods zijn door het geloof in Jezus Christus?" Dit vloeit immers van zelf voort uit het verlost zijn van den tuchtmeester der wet.

Voorts vindt Prof. Cr. het vreemd, dat in vs. 27 de doop er bij gehaald wordt, terwijl hetgeen daarvan gezegd wordt niets te maken heeft met hetgeen Paulus betoogen wil. Maar is het zoo vreemd, dat hij, die in Rom. 6 spreekt over de innige vereeniging met Christus, die tot stand komt bij het

gedoopt worden in zijn naam, hier dien doop vermeldt, nadat hij in het voorgaande vers heeft gesproken over het geloof in Hem, het geloof, dat ons zoo nauw met Hem vereenigt, en waarmede de doop kan geacht worden samen te vallen? En is een nauwe vereeniging met Christus een vreemde gedachte, als er sprake is van „zonen Gods te zijn"?

Vervolgens vindt de Hoogleeraar het οὐκ ἔνι van vs. 28 al heel zonderling, en hij vraagt: „W a a r i n is geen Griek of Jood?" Antwoord! In het feit, waarvan gesproken wordt in vs. 26 en 27. De apostel wil daarmede te kennen geven, dat een ieder, tot welk volk hij ook moge behooren, en van wat rang of stand of geslacht hij ook zij, tot de υἱοὶ θεοῦ behoort, als hij in Christus gelooft, en Hem bij den doop heeft „aangedaan", omdat in Christus alle onderscheid van vroeger geheel wegvalt.

Verder zegt Prof. Cr. van vers 29, dat het geheel buiten alle verband staat met de redeneering, die voorafgaat (omdat die redeneering niets heeft uit te staan met het z a a d v a n A b r a h a m), terwijl toch de vorm daarvan doet denken aan het slot van een redeneering. Ik begrijp niet, hoe de Hoogleeraar dit zeggen kan, nadat hij op bl. 141 geschreven heeft, dat Paulus doorgaans bij een dogmatisch betoog voorop zet wat schijnbaar weinig of niets met het voorgaande te maken heeft, om dat dan als uitgangspunt voor zijn redeneering te gebruiken. De waarheid, in deze woorden uitgesproken, wordt bevestigd door hetgeen volgt in Hoofdstuk 4. Wat Paulus in ons vers voorop gezet heeft, dat ontwikkelt hij nader in dat Hooftstuk.

Een ander bezwaar van Prof. Cr. is, dat geheel hetzelfde onderwerp, dat nl. de Heidenen door het geloof ook kinderen Gods en erfgenamen van Abrahams zegen zijn, door Paulus behandeld wordt in Hoofdstuk 4 : 5—7, en dat Paulus niet gewoon is, allerminst in dezen kernachtigen brief, om tweemaal hetzelfde te betoogen. Maar dit bezwaar zou dan alleen van kracht zijn, wanneer Paulus niet t e r s t o n d was begonnen om nader te ontwikkelen wat hij in de pericoop vers 26—29 heeft gezegd. Hetgeen wij lezen in Hoofdst. 4 : 1—7

vormt daarmede één geheel. Indien dit laatstgenoemde gedeelte eerst heel wat later in den Brief gevonden werd, dan eerst zou het bezwaar van Prof. Cr. in aanmerking kunnen komen.

Voor het overige moet worden gezegd, dat men zich niet houden mag, alsof de bezwaren van Prof. Cr. in het geheel niet bestonden. Een andere vraag is echter, of zij van dien aard zijn, dat men daardoor gedwongen wordt, met hem mede te gaan in het weglaten van zulke groote gedeelten van den Brief. Op die vraag nu kan ik niet besluiten, een bevestigend antwoord te geven. Ik kom er later op terug, om er meer opzettelijk bij stil te staan.

Hoofdstuk IV.

Vers 6. Dit vers wordt door Prof. Cr. vooral om drie redenen voor onecht gehouden. De eerste is, dat *ἐξαπέστειλεν* een navolging schijnt te zijn van het voorafgaande *ἐξαπέστειλεν*. Doch niets geeft ons recht om hier aan navolging te denken. Immers is het woord *ἐξαπέστειλεν* hier uitnemend op zijn plaats, en heeft het niet alleen een goede beteekenis, maar is het ook niet minder goed gekozen, dan in vers 7.

De tweede reden, waarom Prof. Cr. vers 6 voor onecht houdt, wijst hij op bl. 133 aan met deze woorden: „Eerst wordt gezegd, dat de Galatiërs den Geest van Christus ontvangen hebben, omdat zij zonen zijn; en onmiddellijk daarop wordt hun gezegd als iets nieuws, dat zij zonen zijn. Dat is een vreemde redeneering!" Dit is echter een onjuiste voorstelling van de zaak. Want niet als „iets nieuws" wordt aan de Gal. gezegd, dat zij zonen zijn, maar Paulus maakt in vs. 7ᵃ, gelijk blijkt uit *ὥςτε*, de slotsom op van het voorgaande, om daaruit het besluit te trekken, dat wij vinden in vs. 7ᵇ.

Het derde argument van Prof. Cr. is ontleend aan de overeenkomst van ons vers met Rom. 8 : 15. Maar indien vers 6 niets anders is, dan een interpolatie uit Rom. 8 : 15, dan is het al heel vreemd, dat de interpolator *ἐν ᾧ κράζομεν*

heeft veranderd in κρᾶζον. Dat hij die woorden niet goed begrepen zou hebben, is niet wel aan te nemen, daar hij ze zóó goed begrepen heeft, dat hij wist, in welk verband zij het best konden worden ingelascht. Op zichzelf schijnt κράζον wel vreemd te zijn. Maar wordt in Rom. 8 : 26 en 27 ook niet gesproken van een bidden van den H. Geest in den geloovige? Ik geloof niet, dat men recht heeft om tegenover κράζον al te zeer te drukken op het στεναγμοῖς ἀλλαλήτοις van Rom. 8 : 26.

Vers 24—28. Ik moet erkennen, dat de gronden, waarop Prof. Cr. de pericoop vers 24—27 voor een interpolatie houdt, nog al sterk zijn. Daarbij moet worden toegestemd, dat wij veel minder verliezen door haar prijs te geven, dan wij winnen zouden door haar vast te houden, omdat zij groote schade doet aan de duidelijkheid van hetgeen Paulus in het vierde Hoofdstuk betoogen wil.

Even overtuigend acht ik wat de Hoogleeraar over vs. 28 gezegd heeft, en ook mij komt het voor, dat vers 31 veel beter op zijn plaats is achter vers 23, dan achter vers 30, waar het geheel in de lucht hangt.

Hoofdstuk V.

Vers 1. Ten onrechte laat Prof. Cr. de woorden τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν weg. Want zij hebben hier zeer zeker een goeden zin. Prof. Cr. meent, dat de opmerking, die zij bevatten, hier niets ter zaak doet, daar in het verband met geen enkel woord over de vrijmaking van de menschen door Christus gesproken is. Maar ik acht, dat inderdaad ook daarover gesproken is in het vorige Hoofdstuk. Daarbij kan ik niet toegeven, dat τῇ ἐλευθερίᾳ bij ἐλευθέρωσεν niet alleen geheel overtollig is, maar ook „in strijd met het gezonde denken." Wat toch verhindert om aan te nemen, dat het voor den nadruk er bij gevoegd is? Prof. Cr. heeft geenszins aangetoond, dat dit zoo niet wezen kan.

Vers 3. Prof. Cr. behoudt in dit vers alleen de woorden

μαρτύρομαι δὲ πάλιν. Zijn hoofdargument voor het schrappen van al wat daarop volgt is, dat het verband er door verbroken wordt. Hij meent, dat hetgeen daarin gezegd wordt niet te pas komt te midden van vers 2 en 4. Maar deze meening is inzonderheid daaraan toe te schrijven, dat de Hoogleeraar vers 1ᵃ voor onecht heeft verklaard. Bovendien komt het mij voor, niet moeilijk te zijn om in te zien, dat het breken met Christus zeer zeker iets te maken heeft met de verplichting voor den besnedene om de geheele ceremoniëele wet te onderhouden. Prof. Cr. ontkent dit. Doch zoowel de wijze, waarop Paulus de zaak voorstelt, als het 2ᵈᵉ vers komt tegen die ontkenning op.

Vers 5. Prof. Cr. houdt dit vers voor onecht, omdat de verbinding van δικαιοσύνη met ἐλπίς, als iets dat de geloovige verwacht, onpaulinisch zou zijn. Maar men leze eens wat Meyer over deze plaats heeft gezegd in zijn Commentaar, en men zal tot andere gedachten komen. Ook kan ik Prof. Cr. niet toestemmen, dat er geen merg in dit vers zit, dat het zoo mat mogelijk is, en dat het veel meer heeft van een zinledige opeenhooping van paulinische formules, dan van een gedachte, die past in het verband. Hoe is het toch mogelijk, dat de Hoogleeraar dit zeggen kan, terwijl er in vers 4 sprake is van een gerechtvaardigd willen worden door de wet?

Over het 6ᵈᵉ en het 9ᵈᵉ vers is het heel moeilijk te beslissen. Prof. Cr. kan wel gelijk hebben in zijn oordeel, dat zij geïnterpoleerd zijn. Doch het omgekeerde is toch ook nog te verdedigen.

De lezing, die Prof. Cr. van *vers* 6 en van *vers* 11 gegeven heeft, komt mij zeer aannemelijk voor. Hier is de conjecturaal-kritiek waarlijk op een goede wijze aan het werk, en doet zij voortreffelijke diensten, waarvoor wij niet anders dan dankbaar kunnen zijn.

Naar het gevoelen van Prof. Cr. zijn in *vers* 13 de woorden ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις geïnterpoleerd, en eveneens *vers* 15 en 16. Het schijnt, dat dit moet worden toegegeven, daar deze gedeelten in geen enkel verband

staan met hetgeen daaraan voorafgaat, en wij zoo op eenmaal een vermaning te lezen krijgen, terwijl de apostel druk bezig is met een betoog.

Ook heeft Prof. Cr. gelijk, als hij zegt, dat *vers* 16 blijkbaar volgen moet op vers 13 zonder de woorden ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις. Men leze wat hij op bl. 244—251 daaromtrent in het midden heeft gebracht, en men zal hem gelijk geven.

Daarentegen is hem niet toe te stemmen, dat ook *vers* 17 en *vers* 18 als geïnterpoleerd te beschouwen zijn. Door hetgeen hij ten gunste van zijn gevoelen aanvoert heeft hij mij in het geheel niet overtuigd, en ik vind de verklaring, die Meyer en Dr. Baljon van deze verzen gegeven hebben, zoo brvredigend als men maar wenschen kan. Van de woorden ἵνα μὴ ἃ ἂν (niet ἐάν, maar ἄν moet worden gelezen) θελῆτε, ταῦτα ποιῆτε in vers 18 kan waarlijk niet worden gezegd, dat zij geen zin hebben. Zij zijn duidelijk genoeg, als men ze maar verstaan wil. En ik acht, dat hetgeen in vs. 18 gezegd wordt, dat nl. „het geleid worden door den H. Geest het zijn onder wet uitsluit," hier wel degelijk ter zaak doet, daar in vers 13 gesproken wordt van een geroepen zijn tot de vrijheid, in tegenstelling met het juk der wet. Aan den anderen kant geef ik evenwel toe, dat het 19de vers zich beter aansluit bij het 16de, wanneer vers 18 er uit wordt gelicht.

Van *vers* 20 laat Prof. Cr. alleen de woorden εἰδωλολατρεία en φαρμακεία staan, terwijl hij *vers* 22, 23 en 26 geheel weglaat. De gronden, waarop hij dat doet, verdienen wel in ernstige overweging te worden genomen. Want indien toegestemd moet worden, dat vs. 13b—15 geïnterpoleerd is, dan moet men er wel toe komen, ook die andere gedeelten voor interpolatie te houden. Aan den anderen kant zie ik niet in, waarom Prof. Cramer het op bl. 257 zoo onwaarschijnlijk acht, dat de apostel bij zijn bezoek in Galatië reeds tegen ἔχθραι, ἔρις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι (vers 20b) heeft geijverd, en om welke reden de optelling van de vruchten des Geestes in *vers* 22 niet van

Paulus zou kunnen zijn. Bovendien mag er wel de aandacht op gevestigd worden, dat er eigenlijk geen andere reden is, waarom Prof. Cr. deze gedeelten van den Brief voor geïnterpoleerd houdt, dan de hypothese, dat Paulus in het verband, waarin vers 13—15 voorkomt, geen aanleiding gehad heeft om vermaningen te geven, die betrekking hebben op de liefde.

Hoofdstuk VI.

Volgens Prof. Cr. is de pericoop *vers* 1—6 geïnterpoleerd. De argumenten, die hij daarvoor bijbrengt, komen mij evenwel voor, niet afdoende te zijn. Wat toch verbiedt ons om aan te nemen, dat er een bepaalde aanleiding was om deze verzen te schrijven? Paulus is gewoon, zijn Brieven te besluiten met een paraenetisch gedeelte. Moet het dan vreemd worden geacht, dat zulks ook in onzen Brief het geval is? Maar letten wij nu meer bepaald op hetgeen in in ieder vers afzonderlijk aan Prof. Cr. aanleiding gegeven heeft om aan interpolatie te denken. Waarom beschouwt die geachte criticus vers 1 als geïnterpoleerd? Inzonderheid om twee redenen: 1° om de uitdrukkingen, die hij in strijd acht met het Paulinisch spraakgebruik; en 2° wegens de woorden *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί*. De eerste reden geldt niet, omdat niets ons recht geeft om aan te nemen, dat het spraakgebruik van Paulus uitgeput is in de andere geschriften, die wij van hem bezitten, en de uitdrukkingen, waarop de Hoogleeraar de aandacht vestigt, niet gezegd kunnen worden, slechter Grieksch te zijn, dan andere, die hij wèl voor Paulinisch houdt. En wat de woorden *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί* betreft: — het argument, door Prof. Cr. daaraan ontleend, vervalt bij de opmerking, dat Paulus daarbij niet het oog heeft gehad op de geheele gemeente als zoodanig, maar alleen op dezulken in haar midden, die in geestelijk opzicht boven de anderen stonden, en zich niet zoo maar lieten medeslepen door de dwaalleeraars, die hen zochten te winnen.

Vers 2 acht Prof. Cr. onecht, niet alleen, omdat hij het

meervoud βάρη bevreemdend vindt, en in vers 1 niets van boete en berouw wordt gezegd, maar ook, omdat wij daarin niets anders voor ons zouden hebben, dan „losse opmerkingen en vermaningen, die alleen dit met elkander gemeen hebben, dat zij op de liefde betrekking hebben." Met alle recht mogen wij echter vragen, of dit wel een reden zou zijn om hier aan interpolatie te denken. Bovendien vind ik in vers 2 alles behalve „losse opmerkingen." Het oordeel van Prof. Cr. berust alzoo op een subjectieve meening, die men niet mag laten gelden bij zulk een onderzoek als door hem wordt ingesteld.

Vers 3 acht Prof. Cr. onecht, omdat δοκεῖν daar in een anderen zin wordt genomen, dan in Hoofdstuk 2. Maar als het waar is, dat δοκεῖν εἶναί τι ook in een ongunstigen zin kan worden gebezigd, wat geeft ons dan het recht om van een schrijver te eischen, dat hij het nooit in dien zin gebruiken mag, alleen omdat hij het reeds gebruikt heeft in een gunstige beteekenis? Waarom heeft Prof. Cr. dan een ander beginsel toegepast bij de verklaring van vs. 22, waar hij διώκειν opvat in een andere beteekenis, dan het door Paulus gebezigd is in Hoofdst. 1 : 13? Dat vers 3 tautologisch is, zie ik niet in. En hetgeen daarin gezegd wordt komt waarlijk niet hierop neêr: „Wie zichzelf misleidt, die misleidt zichzelf!" Ik geloof niet, dat men Prof. Cr. hierin gelijk zal geven.

Vers 4 wordt door Prof. Cr. voor onecht gehouden, omdat hij meent, dat de schrijver zich daarin òf allerongelukkigst heeft uitgedrukt, òf onzin gesproken heeft. Ook dit kan ik hem niet toestemmen. Want het gaat niet aan, aan die woorden dezen zin te geven: „Wie zijn eigen werk onderzoekt, τὸ καύχημα ἕξει. Dat is niet: hij zal stof tot roemen hebben, als er te roemen valt, maar, onbepaald: hij zal stof tot roemen hebben. Derhalve: ieder die zijn werk onderzoekt, ook de man, van wien hij kort te voren gezegd heeft: μηδὲν ὤν, zal stof hebben om te roemen! Is dat soms paulinisch?" Evenmin gaat het aan, tegen die woorden te zeggen: „Alsof de christen niet liever aan het werk van een ander

de aanleiding om te roemen moet ontleenen, dan aan zijn eigen werk!" Het vermoeden ligt voor de hand, dat het Prof. Cr. ontbroken heeft aan goeden wil met betrekking tot ons vers, daar de beteekenis daarvan waarlijk niet zoo duister is als hij het wil doen voorkomen, Meyer verklaart het vers zeer goed op deze wijze: „Sein eigenes *Werk* prüfe (untersuche wie es beschaffen ist) Jeglicher, ***und alsdann***, wenn er dies gethan haben wird (1 Kor. 4, 5), ***dann wird er lediglich hinsichtlich seiner selbst die Ursache sich zu rühmen haben und nicht hinsichtlich des Andern***, d. h. dann wird er lediglich in Betracht des selbsteigenen Guten, welches er etwa bei dieser Prüfung findet, sich zu rühmen Ursach haben, und nicht im Hinblick auf den Andern, mit welchem er andernfalls zu seinem Vortheil sich vergleichen würde." Mij dunkt, dat deze verklaring een zin geeft, die niet alleen niets te wenschen overlaat, maar ook geheel overeenkomstig de woorden van het vers is.

Vers 5. Ik ben het geheel eens met Prof. Cr., dat dit vers niets anders is, dan een spreekwoord, dat men bij verschillende gelegenheden te pas kon brengen. Maar waarom kan het dan bij *deze* gelegenheid niet door Paulus zelven te pas zijn gebracht? Wij hebben hier een zelfde gedachte als in Rom. 2:6 en 4:12 (vgl. 1 Cor. 3:8 en 13 en Matth. 16:27), en deze gedachte is alles behalve vreemd in den samenhang.

Vers 6. Zeer terecht ziet Prof. Cr. in dit vers een vermaning om hem, door wien men onderwezen wordt in het woord des Evangelies, te laten deelen ***in al de goederen*** (*ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*), die men bezit. Doch ten onrechte meent hij, dat er geen verband is aan te wijzen tusschen vers 6 en hetgeen er aan vooraf gaat. Dit verband betaat zeer zeker, en wordt reeds aangeduid door het woordje *δέ*, dat hij onvertaald gelaten heeft. Dit *δέ* heeft hier de beteekenis van *maar*, en moet dienen om een zekere uitzondering te maken op hetgeen in vers 5 ligt opgesloten, door nl. aan te wijzen, in welk opzicht het individuëele van vers 5 niet doorgetrokken mag worden. Dat vs. 6 ook met het volgende

in verband moet staan, mag niet geëischt worden. Paulus gaat met vs. 7 tot iets anders over. En daar het inzonderheid in een brief volstrekt niet noodig is, dat een volgende zinsnede logisch voortvloeit uit een vorige, omdat men verschillende zaken kan hebben mede te deelen, die in geen enkel verband tot elkander staan — daarom is het niet billijk, een bepaald verband te willen eischen tusschen hetgeen met vers 7 begint en hetgeen met vers 6 is geëindigd. Hiermede is dan ook van zijn kracht beroofd wat Prof. Cr. op bl. 272, aan het einde van zijn behandeling van vers 7, heeft gezegd.

Vers 9 en 10. Ook deze verzen houdt Prof. Cr. voor geïnterpoleerd. Maar wat hij ten gunste van zijn gevoelen heeft aangevoerd kan geenszins als afdoende worden aangemerkt. Waarom toch moet het Grieksch van deze verzen zoo ver beneden dat van vers 7 en 8 worden gesteld? Hetgeen daarin gezegd wordt geeft bovendien een zeer goeden zin. En dat Prof. Cr. het „mat" noemt, is niets anders dan een kwestie van appreciatie, een subjectief gevoelen, dat ook hier niet gelden mag. Voorts geloof ik niet, dat hem moet worden toegegeven, dat vers 9 en 10 in volstrekt geen verband staan met het voorgaande. Waarom toch kan het σπείρειν εἰς τὸ πνεῦμα, en zelfs de geheele gedachte in vs. 7, geen gereede aanleiding hebben gegeven tot hetgeen wij lezen in die beide verzen? Ik voor mij kan niet inzien, dat daarbij zulk een groote sprong wordt gemaakt. Laat ons toch voorzichtig zijn met beslist te willen bepalen, welk woord al of niet een Paulinisch woord is! ἄρα οὖν is immers ook volgens Prof. Cr. een Paulinische formule. Hoe is de interpolator er dan aan gekomen? En om welke reden houdt de Hoogleeraar in vs. 17 τοῦ λοιποῦ bepaald voor echt, terwijl dit niet alleen de eenige plaats is, waar het door Paulus gebruikt is geworden, maar ook de eenige plaats, waar het gevonden wordt in het N. T.?

Naar het gevoelen van Prof. Cr. heeft vers 11 betrekking op vers 7 en 8, en zouden het geen andere dan deze

beide verzen zijn, die Paulus, „als iets, waar het vooral op aankwam, en dat de Galatiërs bij al de verzoekingen, waarin de Judaïsten hen brachten, nooit mochten vergeten, met groote letters geschreven heeft." Dit is zeer onwaarschijnlijk te achten. Zou het waarlijk dát zijn, waar het vooral op aankwam met het oog op alles wat Paulus in het voorgaande gezegd heeft? Mij schijnt veeleer toe, dat die beide verzen niet dan indirect in verband staan met hetgeen in den Brief ontwikkeld is, en dat zij daarvoor veel minder gewichtig zijn, dat hetgeen wij lezen in vers 12—16. Daarom houd ik het er voor, dat hetgeen de Gal. niet vergeten mochten, maar bij al de verzoekingen, waarin de Judaïsten hen brachten, steeds in het oog moesten houden, te vinden is in vers 12—16, en niet in vers 7 en 8, waarvan Prof. Cr. op bl. 271 zegt: „Dezelfde gedachte in 2 Kor. 9 : 6."

Ik schaar mij daarom aan de zijde van hen, die aannemen, dat de Brief *gedicteerd* is geworden, en dat vers 11 eigenhandig door Paulus werd geschreven [1]), en terugziet op vers 12 en verv. Noch ἴδετε, noch ἔγραψα is daartegen een bezwaar. Hoe zou ἴδετε een bezwaar kunnen wezen? Prof. Cr. zegt daarvan op bl. 278: „Met dit woord stelt Paulus zijne lezers in zijn verbeelding voor zich op het oogenblik dat hij schreef; zij staan als het ware naast hem, lezen zijn ἴδετε, maar dan ook zijn ἔγραψα, wat voor hen dus niet anders kan wezen dan iets dat op het voorgaande betrekking heeft." Doch deze verklaring van ἴδετε past niet bij de verklaring, die Prof. Cr. van ἔγραψα geeft. Want daar ἔγραψα, naar zijn opvatting, betrekking heeft op hetgeen reeds geschreven *was*, kan van ἴδετε niet worden gezegd, dat Paulus zich daarmede zijn lezers als naast zich voorstelt, *op het oogenblik dat hij bezig is, te schrijven.*

Maar is ἔγραψα dan niet een bezwaar? Voorzeker niet. Meyer zegt daarvan zeer juist: „Nach Briefstellerweise hat Paulus in seiner Vorstellung nicht den jetzigen Zeitpunkt,

1) Zie 1 Cor. 16 : 21; Col. 4 : 11; 2 Thess. 3 : 17; vgl. Rom. 16 : 22.

wo er eben erst schreiben *will*, sondern *den* Zeitpunkt, wo seine Leser den Brief empfangen haben und also *sehen* was und wie er *geschrieben hat.*" Prof. Cr. heeft gelijk, als hij zegt, dat een beroep op Philem. 19 daarvoor niets bewijst. Maar hetgeen deze plaats niet bewijst, dat bewijzen wel plaatsen als 1 Joh. 2:21, Hand. 15:27, 22:30 en Rom. 16:22, door Meyer bijgebracht.

Moet nu onze opvatting als juist worden erkend, dan is er volstrekt geen reden om met Prof. Cr. τῇ ἐμῇ χειρί te schrappen, en kan men niet langer in vers 11 een bewijs vinden voor de interpolatie van vers 9 en 10. Maar dan vervalt ook wat de Hoogleeraar op bl. 279 schrijft: „Later, toen de verzen 9 en 10 in den tekst gekomen waren, enz."

Vers 12. Op bl. 281 zegt Prof. Cr. van τῷ σταυρῷ: „Het kruis van Christus wordt als de διώκων voorgesteld in dien zin, dat het als de vijand van de Judaïsten optrad, en hen overal vervolgde." Paulus zou dan te kennen hebben willen geven, dat het kruis, wanneer het (zonder Wet en besnijdenis) de banier bleef van de gemeente, tegen hen bleef getuigen, hen bleef veroordeelen, als een vijand hen bleef verontrusten. Deze verklaring acht ik niet aannemelijk. Zij ligt niet voor de hand, en is van gezochtheid niet vrij te pleiten. Want zonder twijfel bleef het kruis tegen hen getuigen en hen veroordeelen, maar niet in dien zin, dat het hen „verontrustte als hun vijand." Die Judaïsten konden zich waarlijk niet op deze wijze „verontrust" gevoelen door dat kruis, als zij zagen, in welk eene mate het hun reeds gelukt was, de Gal. voor hun gevoelen te winnen en aan hun zijde te krijgen. En zou men, bij deze opvatting van διώκων, niet met hetzelfde recht van de aanhangers van Paulus kunnen zeggen, dat het gevoelen van de Judaïsten tegen hen bleef getuigen, hen bleef veroordeelen en verontrusten als hun vijand? Daar is hoegenaamd geen reden om διώκων hier te nemen in die bijzondere beteekenis. Prof. Cr. beroept zich op Hoofdst. 4:29 en 5:11. Maar met betrekking tot 4:29 is het de vraag, welke beteekenis διώκειν op deze plaats heeft, en wat 5:11 aangaat, zie ik niet in, waarom διώκειν daar

genomen moet worden in een anderen zin, dan het gebruikt is in Hoofdstuk 1 : 13. Want gelijk Paulus eertijds om der wille van zijn Jodendom de christenen vervolgde, zoó werd hij later door het Jodendom en hetgeen daarmede verwant was vervolgd om der wille van het Christendom, dat hij predikte.

Daarom vat ik de woorden τῷ σταυρῷ hier op in de beteekenis van: *om, van wege het kruis*, zoodat het vasthouhouden aan de prediking van het kruis (zonder Wet en besnijdenis) de oorzaak der vervolging zou zijn. Prof. Cr. brengt tegen deze interpretatie in, dat τῷ die beteekenis niet hebben kan, en meent, dat men zich daarvoor niet beroepen mag op Rom. 11:20, omdat ἀπιστίᾳ daar te vertalen is: „doordat zij ongeloovig waren," en die ἀπιστία alzoo wordt voorgesteld als een „gezindheid" in de ongeloovige Joden, een gezindheid, die de oorzaak was van hunne verwerping, terwijl ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ iets geheel buiten de Judaïsten was. Dit is echter geen afdoend argument. Wij hebben hier alleen te letten op den Dativus ἀπιστίᾳ. En dan is daaruit zonder twijfel te zien, dat de oorzaak, waarom de Joden ἐξεκλάσθησαν, hun ἀπιστία was, gelijk de oorzaak, waarom de Judaïsten vervolgd zouden worden, ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ was. Dat er dan had moeten staan: πίστει τοῦ σταυροῦ, kan ik niet toestemmen. Bovendien pleit het τῷ μὴ εὑρεῖν van 2 Cor. 2 : 12 voor onze opvatting, die een zeer goeden zin oplevert.

Vers 15. Terecht beweert Prof. Cr., dat met Tischendorf en Westcott-Hort aan de lezing van den Vaticanus de voorkeur moet worden gegeven. Maar ten onrechte meent hij, dat vers 15 een invoegsel is van dezelfde hand als 5 : 6. Want als hij zich aldus laat hooren op bl. 285: „Dat voor God besnijdenis en voorhuid niets beteekenen, maar dat het hierop aankomt, of men een nieuw schepsel is — dat is eene schoone waarheid, die twistende partijen elkander niet genoeg kunnen herinneren, maar die met vs. 14 en de vorige verzen volstrekt niets heeft te maken," — als de Hoogleeraar zich aldus laat hooren, dan moet hem daarop ten antwoord

worden gegeven: 1° dat vers 15 wel degelijk in verband staat met vers 14, waarvan het hoofddoel is, aan te wijzen, dat Paulus door het kruis van Christus in een nieuwen levenstoestand gekomen was; 2° dat vers 15 niet voor een interpolatie zou mogen gehouden worden, ook al stond het niet in verband met vers 14, omdat het behoort tot datgene, waarop Paulus het noodig achtte, bijzonder de aandacht te vestigen, en zeer zeker in verband staat met hetgeen in den Brief is betoogd geworden; en 3° dat daarin geen spoor te ontdekken is van een vermaning betrekkelijk de liefde, en alzoo niet in te zien is, waarom hij, die naar het oordeel van Prof. Cr. vs. 9 en 10 heeft ingelascht, ook het 15de vers heeft ingevoegd. Alle moeilijkheid vervalt, wanneer wij dit vers rekenen tot de woorden, die Paulus, in onderscheiding van de andere, met groote letters geschreven heeft. Dan is tevens het spreukachtige daarvan voldoende verklaard. Prof. Cr. meent, dat ook de *κανών*, waarvan in vs. 16 gesproken wordt, tegen de echtheid pleit, omdat die *κανών* buiten allen twijfel op vs. 14 terug slaat. Maar ik ontken, dat dit buiten allen twijfel is, en beweer integendeel, dat Paulus bij dien *κανών* juist op vers 15 het oog heeft, omdat in dit vers is aangewezen, waar het op aankomt voor een iegelijk mensch, en wát men voor een bij- en wát voor de hoofdzaak te houden heeft. Bovendien spreekt Paulus in vs. 14 geheel over zichzelven, en is hetgeen hij daarin zegt waarlijk niet van dien aard, dat het beschouwd zou mogen worden als een *κανών*, waarnaar ieder mensch zijn wandel heeft in te richten. En dan het *εἰρήνη καὶ ἔλεος*! Ik zou wel willen weten, op welke wijze het toepasselijk zou kunnen zijn op hetgeen gezegd is in vers 14.

Voortreffelijk is de verklaring van *vers* 16. Ook heeft Prof. Cr. in *vers* 17 aan *κόπους τινὶ παρέχειν* terecht de beteekenis gegeven van: *iemand lastig vallen*, en is de opheldering, die hij daarbij gevoegd heeft, zeer juist en schoon. Maar ik geloof niet, dat hij hier mocht verwijzen naar 5:11, omdat op deze plaats geen sprake is van *κόπους παρέχειν*, en ook niet van een „lastig gevallen worden om iets toe te

geven, of op te houden met zich zoo krachtig tegen de prediking van de besnijdenis te verzetten."

Aan het einde mijner bespreking van Prof. Cramer's boek gekomen, moet ik getuigen, dat de bestudeering daarvan mij een groot genot is geweest. Wij hebben aan dat boek inderdaad een zeer interessant werk, dat in den vollen zin des woords een aanwinst is voor de theologische literatuur. Welk een heldere, overtuigende en voortreffelijke exegese! Ik durf beweren, dat er nog nooit een commentaar op den Brief aan de Gal. verschenen is, welke niet in ieder opzicht overtroffen wordt door dien van Prof. Cramer. Zoowel wat den vorm aangaat, als wat de degelijkheid van den inhoud betreft, heeft hij ons daarmede iets geleverd, dat alles behalve alledaagsch is. Hier hebben wij een echt-wetenschappelijken commentaar, die, geschreven in een buitengewoon helderen en in een aangenamen stijl, ons waarlijk in staat stelt om den Brief te verstaan, en op zoo menige plaats de traditioneele exegese met heel wat beters vervangen heeft. Uit den aard der zaak heb ik bij mijn kritiek bijna uitsluitend de aandacht gevestigd op hetgeen mij voorkwam, niet juist te zijn. Doch men bestudeere maar eens dit boek, en men zal verrast worden door het vele schoone, dat het in de verklaring van den tekst ons aanbiedt.

Minder gunstig daarentegen is mijn oordeel over de wijze, waarop Prof. Cr. de zoogenaamde conjecturaal-kritiek heeft toegepast. Zeer zeker moet hulde worden gedaan aan het vernuft en de scherpzinnigheid, waarvan zij getuigt. Maar dit neemt niet weg, dat die methode op zichzelve mij toeschijnt, aan ernstige bezwaren onderhevig te zijn. En ik acht het niet overbodig, er nogmaals op terug te komen, om op het een en ander te wijzen, dat wel in overweging mag worden genomen.

Prof. Cr. heeft interpolaties in den Brief gevonden, inzonderheid op grond van den stijl en de taal en het gebrek aan onmiddellijken samenhang met het voorafgaande of vol-

gende. Daartegen mag echter wel worden herinnerd, dat het niet aangaat, te onderstellen, dat Paulus een onberispelijken stijl er op na heeft gehouden en klassiek Grieksch heeft geschreven. En als wij niet uit het oog verliezen, dat hij zijn Brieven dicteerde, zoodat hij niet telkens het reeds geschrevene bedaard kon overlezen, eer hij een nieuwen zin er aan toevoegde, dan mogen wij niet eischen, dat in zijn Brieven de eene zin zich altijd nauw en volkomen logisch zal aansluiten aan den anderen. Bij de verklaring van Hoofdstuk 4:15 zegt Prof. Cr. (op bl. 197): „De beste getuigen hebben met B *ποῦ οὖν*. D E K en anderen hebben *τίς οὖν ἦν*, waarschijnlijk omdat zij zoo het tweede lid van den zin beter konden begrijpen. Dit is echter verkeerd gezien. Ware de brief eene verhandeling of een opstel, dan had men gelijk; vs. 15ᵇ zou zich dan veel beter aan vs. 14, en vs. 15ᵃ aan vs. 16 aansluiten. Maar wij hebben hier met een brief te doen, waarin de schrijver zijn gansche hart uitstort." Waarom heeft de Hoogleeraar dit niet zelf meer in het oog gehouden bij zijn kritiek? De Brief aan de Gal. is een *brief*, en Paulus heeft daarmede in het geheel niet ten doel gehad om iets te leveren, dat een model zou zijn van taal en stijl. Ook is het bekend genoeg, dat hij geen vloeienden stijl heeft gehad. Wat hij geschreven heeft is althans niet overal even vloeiend, maar op vele plaatsen zeer gedrongen. Daarom is het niet billijk, te vergen, dat wij in onzen Brief een in ieder opzicht logisch stuk met een vloeienden stijl en een alleszins correcte taal, waarop niets aan te merken is, moesten vinden. Bovendien mag wel in aanmerking worden genomen, dat er door het herhaalde overschrijven fouten kunnen zijn ingeslopen, die den zin onduidelijk maken, maar niet beschouwd mogen worden als een bewijs van interpolatie. Die fouten te verbeteren is de taak van de conjecturaal-kritiek. Maar die taak kan niet zijn, aan te wijzen, wat *wel* en wat *niet* voor Paulinisch mag worden gehouden. Daarom meen ik, met Dr. Baljon [1]) te mogen betwijfelen,

1) Zie *Kerkelijke Courant* van 26 Juli 1890.

„of men het weglaten van groote pericopen toepassing van de conjecturaal-kritiek kan noemen," daar men, op deze wijze te werk gaande, zich bevindt op het terrein van de „historisch-literarische kritiek in 't algemeen, waarvan de conjecturaal-kritiek een bescheiden onderdeel is."

Voorts geldt als bezwaar tegen de methode van Prof. Cr., dat zij alle uitwendige getuigen geheel overbodig maakt. En eveneens, dat zij de deur openzet voor subjectivisme, en daarom ook voor willekeur. Wat de Hoogleeraar gezegd heeft op bl. 4 van het onlangs verschenen eerste stuk van zijn *Exegetica et critica* [1]), maakt dit bezwaar niet te niet, maar doet te meer uitkomen, dat de conjecturaal-kritiek zeer voorzichtig te werk moet gaan, zoolang men niet gevonden heeft den „objectieven maatstaf, waarnaar beoordeeld kan worden, of wij al of niet met een interpolatie te doen hebben." In ieder geval hebben wij geen recht om bij de beoordeeling van de geschriften van het N. T. precies denzelfden maatstaf aan te leggen als die gelden mag bij Verhandelingen uit onze 19de eeuw.

Wat eindelijk de interpolatores betreft. Wie zijn zij toch geweest? Afschrijvers? Dit kan niet, wijl niet aan te nemen is, dat geheele pericopen aan den rand geschreven waren, en evenmin, dat een afschrijver van den Brief aan de Gal. ook andere Brieven van Paulus onder zijn bereik heeft gehad, om daaruit over te nemen wat hij verkoos. Opzieners der gemeente dan? Maar hoe konden zij zulke groote stukken hebben ingelascht, zonder dat het gemerkt werd door wie ook in het bezit waren van een Handschrift van den Brief aan de Gal.?

Hebben wij inderdaad te denken aan interpolatie bij de gedeelten, die Prof. Cr. daartoe rekent, dan moet worden gezegd, dat er onder die interpolatores mannen van talent zijn geweest, daar zij niet alleen menigmaal zeer juist hebben geweten wat hen dienen kon in een bepaald verband,

---

1) *Nieuwe Bijdragen op het gebied van Godgeleerdheid en Wijsbegeerte*, 7de Deel, 1ste stuk. Utrecht, C. H. E. Breijer, 1890.

maar ook uit welk geschrift zij het vandaan moesten halen. Maar zijn zij mannen van talent geweest, dan is het wel vreemd, dat zij zoo slecht Grieksch hebben gekend, dat zij niet eens in staat waren om hetgeen zij interpoleerden zonder fouten in te lasschen, en daarbij ingelascht hebben wat zij zelven, volgens Prof. Cr., niet goed hebben begrepen.

Voor het overige wensch ik den geachten schrijver veel geluk met zijn goed geslaagden exegetischen arbeid. Hij verblijde ons met nog andere commentaren van zijn bekwame hand!

D. C. Thijm.

's-Gravenhage, November 1890.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

F. W. B. van Bell, Wijsgeerige Zedenkunde; II. III. Naar aanleiding van F. Paulsen's *System der Ethik* (Theol. Tijdschrift XXIV, 5, 6).

L. W. C. van den Berg, Het Kruis tegenover de halve maan (Gids, October).

J. van den Bergh, Uit de dagen der Kerkhervorming (Het Inwendig Woord door J. H. Maronier) (Tijdspiegel, November).

G. H. van Borssum Waalkes, De vrienden Gods in de 14de eeuw, in betrekking tot de Waldenzen, Roomsche Kerk en Hervorming (Tijdspiegel, September).

G. A. van der Brugghen, Jezus (Geloof en Vrijheid XXIV, 5).

R. H. Dryber, Welk verband bestaat er tusschen het godsdienstig leven en het geloof in eene bijzondere Godsopenbaring (Geloof en Vrijheid XXIV, 5).

M. A. Goossen, Jacobus van Loenen LLz. (Geloof en Vrijheid XXIV, 6).

C. F. Gronemeyer, Zondag of Zaterdag? (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

F. W. G. Kemmann, Een woord over den Ambonees (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

H. C. Lohr, De Bollandisten en het geloof aan wonderen (Stemmen uit de Vrije gemeente XIII, 9).

A. D. Loman, De jongste uitgave der Agrapha (Theol. Tijdschrift XXIV, 6).

J. C. Matthes, De Inrichting van den eeredienst door Jerobeam 1 Kon. 12, 26—33 (Theol. Tijdschr. XXIV, 6).

S. A. Naber, Ad Coveliacas (Gids, October).

H. Oort, Hozea II (Theol. Tijdschrift XXIV, 5).

S. J. Rutgers, Antikritiek (Geloof en Vrijheid XXIV, 5).
J. A. van Tricht, De Spijziging in de woestijn (Geloof en Vrijheid XXIV, 6).
S. D. van Veen, Een Nieuw-Bijbelsch Woordenboek (sol. Dr. Ed. Riehm, vrij bewerkt door Dr. C. H. van Rhijn, Deel I) Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

Buitenlandsche Tijdschriften.

Borchert, Die Unerfindbarkeit des Lebensbildes Jesu. (Der Beweis des Glaubens 1890, April S. 121—132).
W. Brückner, Religion und Offenbarung. Zwei Vorträge (Prot. Kirch-ztg. 1890, 26, Sp. 593—606; 29, Sp. 665—678).
C. Bruston, L'enseignement de Jésus sur son retour. II (Revue de théol. et de philos. 1890, 4, p. 344—374).
T. K. Cheyne, Psalm LXVIII (The Expositor 1890, sept., p. 181—193).
M. Fischer, Die Dichtung im Buche Hiob (Prot. Kirchztg. 1890, 30, Sp. 689—703).
I. Goldziher, Le rosaire dans l'Islam (Revue de l'hist. des religions 1890, mai—juin, p. 295—300).
F. Görres, Zwei weitere Beiträge zur Geschichte des diocletianisch-constantinischen Zeitalters. I. Das erste diocletianische Christenedict. II. Noch einmal die constantinischen Verwandtenmorde. Eine Erwiderung (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 3, 1890, S. 314—328).
— Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284). Neue kirchengeschichtliche Forschungen. I. Allgemeiner Charakter der systematischen Christenverfolgungen. II. Der Decius-Sturm (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 3, 1890, S. 454—472).
— Zur Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung. A. Kaiser Constantius I. u. die christliche Tradition. B. Kritische Erörterungen über die nordafrikanische Martyrin Crispina (Ztschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 4, 1890, S. 469—479).
R. Grau, Über den Grund des Glaubens. Zugleich ein Urteil über das neue Dogma Professor Kaftans (Der Beweis des Glaubens 1890, Juni, S. 223—233; Juli, S. 265—286).

A. Gretillat, Quelques réflexions sur le thème de l'épître aux Romains, à propos du Commentaire de M. Godet (Revue de théol. et de philos. 1890, 4, p. 317—328).

H. Grisar, Rom. u. die fränkische Kirche vornehmlich im VI. Jahrhundert (Ztschr. f. kath. Theol. XIV, 3, 1890, S. 447—493).

O. Hartwig, Florenz und Girolamo Savonarola (Deutsche Rundschau 1890, Juli, S. 52—89).

H. Haupt, Waldenserthum und Inquisition im südöstlichen Deutschland seit der Mitte des 14. Jahrh. (Deutsche Ztschr. f. Geschichtswiss. III, 2, 1890, S. 337—411).

L. v. Heinemann, Das Papstwahldekret Nicolaus II. u. die Entstehung des Schismas vom Jahre 1061 (Hist. Ztschr. Bd. 65, 1, 1890, S. 44—72).

A. Hilgenfeld, Die Johannes-Apokalypse u. die neueste Forschung (Ztschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 4, 1890, S. 385—468).

A. Jacobsen, Wandlungen einer Herder'schen Predigt (Ztschr. f. prakt. Theol. XII, 3, 1890, S. 212—224).

— Zur Kritik der Apostelgeschichte (Ztschr. f. wiss. Theol. XXXIII, 4, 1890, S. 491—504).

Jehle, Philipp. 3, 13. 14 (Theol. Studien aus Würtemberg 1889, 4, S. 284—291).

F. Jostes, Die Schriften des Gerhard Zerbolt van Zutphen. „De libris Teutonicalibus" I (Histor. Jahrb. XI, 1, 1890, S. 1—22).

Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. I. Der Grundfehler aller heutigen Pentateuchkritik (Neue kirchl. Ztschr. I, 9, 1890, S. 618—632).

Knöpfler, Ein Tagebuchfragment über das Konstanzer Konzil (Histor. Jahrb. XI, 2, 1890, S. 267—283).

Th. Kolde, Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt — Geschichte oder Legende? (Die christl. Welt 1890, 27, 629—631; 28, Sp. 646—650).

G. Krüger, Die Bedeutung des Athanasius (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 3, 1890, S. 337—356).

I. Loeb, La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (Revue des études juives 1890, avril-juin, p. 161—198).

K. Marold, Ueber das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältniss zum Bibeltext (Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXIII, 3, 1890, S. 329—341).

O. Naumann, Die Uroffenbarung nach biblischer Lehre u. nach heidnischer Irrlehre. II. [Gen. VI—XI] (Der Beweis des Glaubens 1890, Aug., S. 315—331).

E. Nestle, Zum Brief des Lentulus über Jesum (Theol. Stud. aus Württ. 1889, 4, S. 291—295).
— Ein verschollener Lutherbrief [An Herrn Hans Honold zu Augsburg v. J. 1530] (Theol. Stud. aus Württ. 1889, 4, S. 301—304).
— Zum ersten Band von Luthers Werken [Ausgabe v. Knaake] Theol. Stud. aus Württ. 1889, 4, S. 311—313).
— Ein Desiderium zur neuen Lutherausgabe [Vermehrte Beschäftigung mit der Erklärung schwieriger Stellen in Luthers Werken durch Studierende u. s. w.] (Theol. Stud. aus Württ. 1889, 4, S. 313—318).
F. Piper, Drei altchristliche Inschriften mit EIVS kritisch sicher gestelt gegenüber Reinesius und Mommsen. 1. 2. ET CHRISTO EIVS. 3. ET FELICITATIS EIVS (Ztschr. f. Kirchengesch. XII, 1, 1890, S. 67—77).
W. Schmitz. Der Empfang der heiligen Sacramente gegen Ende des Mittelalters (Stimmen aus Maria-Laach 1890, 5, S. 540—556; 6, S. 30—45).
K. Schulz, Der Gebrauch des Gottesnamens יהוה צבאות (Jahrbücher f. prot. Theol. XVI, 3, 1890, S. 397—422).
R. T. Smith, The Old Testament and our Lord's Authority. (The Expositor 1890, aug., p. 81—101).
C. Thiaucourt, Sur ce que Tacite dit des Juifs (Revue des études juives 1890, avril—juin, p. 312—314).
L. Thomas, Le jour du Seigneur, étude de dogmatique chrétienne et d'histoire. VII. (Revue de théol. et de philos. 1890, 3, p. 250—275).
Tranzschel, Erinnerung an Franz Delitzsch (Pfarr-Haus 1890, 7, S. 98—102).
O. Zöckler, Die Geschichte Josephs u. die ägyptischen Denkmäler (Der Beweis des Glaubens 1890, Aug., S. 331—334).